1

HUGO GARCIA
SALVATTECCI

ANARQUIA: CIENCIA Y REVOLUCION

El anarquismo por su misma naturaleza rechaza todo sistema. En este contexto, consideramos que el valor signo del anarquismo está en ser protesta. No hay que estudiarlo pues, como una tesis sino como la necesaria antítesis de todo sistema y de toda organización social que siempre, bajo una u otra forma, limita la libertad individual.

Colección Universitaria

okura

HUGO GARCIA
SALVATTECCI

①

ANARQUIA: CIENCIA Y REVOLUCION

Colección Universitaria

okura
EDITORES S.A.

De los Editores

Engarzar los acontecimientos históricos de la Restauración con el movimiento Utopista en el contexto del proceso histórico europeo de aquella época para explicar el surgimiento del pensamiento anarquista, develando las sustantivas características y actualidad del mismo a través de sus más conspicuos exponentes, es una lograda y significativa construcción científica que realiza Hugo García Salvattecci, autor de la presente publicación; para el caso, maneja didácticamente y con pulcritud intelectual, las fuentes que evidencian tan singular construcción.

Sólo como referencias, señalaremos algunas cuestiones que, a criterio de los editores se dan como partes relievantes del contenido de la obra.

En primer lugar, emparentar y diferenciar las proposiciones conceptuales entre Anarquismo y Marxismo es un aporte que el autor nos alcanza para un mejor conocimiento y entendimiento de ambos; más aún, precisa la actualidad y jerarquía históricas en cada caso, de tal modo que nos presenta en forma precisa sus propias y fundamentales argumentaciones ideológico doctrinarias y científicas. Conocer y precisar mejor ambas corrientes del pensamiento político a partir de un análisis de sus respectivas teorías y praxis, constituye estimable acierto del autor de ***ANARQUIA: Ciencia y Revolución.***

Tratar sin mediatizaciones y timideces profesionales, categorías conceptuales como Ciencia, Revolución, Libertad, Socialismo, Democracia, Cooperación, Mutualismo, Estado, Partidos Políticos, Religión, etc., que se dan inseparables y necesarios de la temática en cuestión, es una connotación seria de cómo se deben abordar los grandes problemas que confrontan los investigadores de todos los tiempos.

De otro lado, cabe señalar que el estudio sistemáticamente metódico que realiza el autor, permite poner al desnudo algunas apreciaciones prejuiciosas que se han venido afirmando y repitiendo hasta el momento acerca de las concepciones básicas del Anarquismo; por lo mismo, la presente publicación aparece con un valioso ingrediente que acrecienta la orientación polémica de su contenido.

Al respecto, el autor afirma en la introducción de su trabajo, lo siguiente:

> ***Pues bien, el Anarquismo por su misma naturaleza rechaza todo sistema. En este contexto, consideramos que el valor-signo del Anarquismo está en ser protesta. No hay que estudiarlo, pues, como una tesis, sino como la necesaria antítesis de todo sistema y de toda organización social que, siempre, bajo una u otra forma, limita la libertad individual.***

Proposiciones de esta envergadura encontrará el lector a lo largo de la obra, lo que confirma nuestra apreciación.

Sin embargo, debemos puntualizar que cuanto va dicho no persige interés alguno de carácter editorial y, por tanto, comercial; sólo procuramos ubicar y señalar lo que para el sello editorial de OKURA Editores S.A., tiene de trascendental e importante el primero de tres libros que constituirán un acierto investigatorio y singular en nuestro medio intelectual. Tal afirmación está sustentada en la casi única e innegable dedicación que realiza el autor, en el transcurso de varios años, sobre el problema del Anarquismo. Publicaciones anteriores sobre el asunto, son testimonios que acreditan en la materia, al autor del presente libro, el mismo que lleva todo nuestro esfuerzo y dedicación editorial, puestos al servicio de una bien entendida cultura popular, objetivo siempre vigente de nuestra presencia.

LA ANARQUIA de García Salvattecci

El anarquismo fue el movimiento revolucionario más extremista de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Se lo ha calificado, después de la aparición del marxismo, como izquierda de la derecha: mote sin importancia práctica. El hecho es que nada fue más temido que aquella actitud dinámica y destructora para la cual las jerarquías establecidas carecían de valor y la mejor solución era destruir lo establecido para facilitar la construcción de un nuevo estado. En realidad, el anarquismo decimonónico se confundió con el nihilismo ruso, es decir con el ***nadismo ruso****, cuyo sólo nombre precisa sus móviles: había que volver a la meta para empezar algo nuevo. El instrumento principal para producir la nada (Nihil) fue el terror, de donde el terrorismo y el anarquismo confundieron sus actividades hasta identificarse en una sola actitud. Tanta fue la eficacia aparente del anarquismo que el socialismo científico capitaneado por Marx no tuvo inconveniente en aceptar aliarse con él para formar la Primera Internacional en la década de 1860. El fracaso de esta alianza que en 1871 produjo su divorcio y, poco más tarde, la creación de la II Internacional a base del socialismo en tanto que el anarquismo sufría solitaria persecución y aislamiento en la cabeza de su propio jefe.*

Generalmente, se olvida que entre ambos movimientos hubo, hacia la década de 1840, un puente significativo del cual emerge en no poca parte la teoría marxista: las tesis contradictorias, pero audaces y brillantes de Proudhon. El audaz doctrinario francés empezó describiendo y definiendo el contenido de la miseria que azotó a Europa y especialmente a Francia, a raíz de las guerras napoleónicas y de la revolución de 1830, en su panfleto ***Filosofía de la miseria*** *y analizó dramáticamente las injusticias cometidas en nombre de la propiedad en aquel célebre folleto al que se le ha dado el título arbitrario pero cabal de* ***La propiedad es un robo****. Proudhon, pensador contradictorio, mucho más que Sorel, ensayó diversos caminos sociológicos tratando de encontrar el camino para explicar la vitanda injusticia social, creada por las jerarquías humanas y con ello despertó o*

avivó el espíritu inquisitivo de Marx para que éste se lanzara por la discutida senda del materialismo histórico, así como la ardiente protesta de los ácratas que organizaron la organizada desorganización del anarquismo. En realidad, ambos coincidían en dos puntos fundamentales: en que el capital y la propiedad constituyen una apropiación ilícita del exceso de energía del trabajador y en que las jerarquías o clases sociales deben desaparecer para dar paso a una sociedad acrática, es decir, sin clases.

Hugo García Salvattecci, ya maduro investigador peruano, analizó brevemente estos problemas en un corto proyecto de índole universitario hace unos buenos diez años, y amplió aquellos apuntes en otro trabajo sobre Mariátegui y Sorel. Hoy, al cabo de largas investigaciones culmina su tarea, recapitulada en otro libro sobre González Prada y el anarquismo en un tratado que consideramos completo acerca del anarquismo dividido en tres volúmenes, el primero de los cuales es el que presentamos ahora y que alcanza a dividir y describir los orígenes del anarquismo, los apuntes de Proudhon y sus primeros engarces con el socialismo científico. El próximo contendrá la descripción plena del anarquismo y el último una historia de su desarrollo en el Perú.

García Salvattecci tiene en su abono la feliz circunstancia de reunir las calidades de humanista y economista. Apasionado de la Filosofía y la Lingüística, es, a un tiempo, experto en cuestiones económicas, especializado en Roma. Como profesor de Lógica y Pensamiento Político en la Universidad Católica de Lima, cuenta con numerosos alumnos y, como economista ha sido Gerente de SEDAPAL y Asesor Económico de varias entidades industriales importantes del Perú. Como autor ha publicado ya 5 libros importantes, todos ellos sobre temas filosófico-sociales. Pertenece desde su adolescencia a las filas del PAP en cuya Comisión de Plan de Gobierno colabora. Ha realizado varios viajes a Europa y norteamérica en misiones especiales. Dicta cátedra en la Universidad Católica, en la Academia Superior de Inteligencia, conferencias en universidades europeas y norteamericanas. Prepara una historia sobre las ideas políticas en el Perú.

***La anarquía** es, sin duda, un excelente prólogo a tan ambiciosa investigación.*

Miraflores, 6 de julio de 1984
Luis Alberto Sánchez

A Don Manuel
González Prada,
el Maestro.

Introducción

Alguien dijo que la década del sesenta quedará definitivamente caracterizada como la época del retorno de las ideas anarquistas. Quien lo dijo no se equivocó. Baste recordar el movimiento juvenil en París de 1968 para comprobarlo. Este solo hecho nos obliga a estudiar el movimiento libertario sin ánimo de apología pero tampoco de condena. Los ciento cincuenta años que nos separan de su aparición histórica deben llevarnos a la serenidad y al equilibrio, frutos de la distancia, que son indispensables en todo estudio que se proponga ser fundamentalmente crítico.

En el presente trabajo, con el que iniciamos una serie de publicaciones sobre el Anarquismo, nos proponemos demostrar que el llamado pensamiento anarquista está profundamente enraizado en el siglo XIX. Sus ideales están limitados por la realidad concreta en la que surgió y en la que se desarrolló. Todo intento simplista de hacerlo resurgir con sus mismos perfiles resulta sencillamente anacrónico.

Hay muchas ideas anarquistas, sin embargo, que han tenido, tienen y tendrán siempre una actualidad lacerante. Representan la rebelión permanente de los hombres de todos los tiempos para no perder su individualidad, para defenderla si es preciso hasta con las uñas y los dientes. En todo caso, es un movimiento idealista en el sentido que se entrega, sin ningún tipo de reticencias, a un gran ideal. Pero los ideales suelen ser inalcanzables. Ya Bertrand Russell había visto en el Anarquismo un ideal supremo al que debería tender la sociedad de un modo permanente[1]. Y para González Prada, la Anarquía era un sueño que por hermoso bien merecía la pena ser soñado.

No pidáis equilibrio y ponderación a quienes son fundamentalmente protesta. No exijáis ideas claras a quienes sólo piensan con el palpitar del corazón. No sigáis a quienes se definen como

1 RUSSELL, Bertrand... Socialismo, Anarchismo, Sindicalismo, pp. 19-20.

ilusos empedernidos. Pero tampoco intentéis rechazar a quienes lleváis muy dentro de vosotros mismos.

Es muy importante analizar el significado del Anarquismo, pues existe gran confusión en lo que se refiere a su contenido. Hay muchas versiones e interpretaciones contradictorias sobre el Anarquismo. Hay quienes tienden a identificarlo con el nihilismo pequeño-burgués, olvidando su auténtica prosapia socialista. Con razón González Prada, el Maestro del socialismo libertario en el Perú, llegó a decir que la Anarquía predica exactamente lo contrario de lo que le hacen decir sus detractores y enemigos[1].

Nuestra interpretación del Anarquismo está estrechamente relacionada con la concepción dialéctica. Después del rechazo, sea de la visión cíclica de la historia, que no puede explicar la novedad, como de la visión lineal que lleva —al decir de Hegel— al infinito inauténtico, se fue abriendo paso la concepción dialéctica de la historia. Dicha concepción la podríamos denominar elíptica. La eclipse es la figura geométrica que surge de la tensión entre dos polos, llamados focos. Pero su tensión, a diferencia de lo que sucede con la hipérbole y con la parábola, produce una figura cerrada, un todo. Toda época histórica, todo sistema socio-cultural se asemejaría a la elipse por el hecho de ser un todo formado por la tensión de elementos contrarios. Son todos que inicialmente aparecen con una aureola escatológica y pretenden explicar en su plenitud toda la realidad en la que vive el hombre, para luego manifestarse limitados y caducos y conducir finalmente a la insatisfacción que trae consigo una nueva crisis.

Podríamos explicar también aquí el teorema de Gödel que demuestra que todo sistema para ser coherente tiene, necesariamente, que ser incompleto o limitado. De ahí que surja siempre la necesidad de un nuevo sistema. Aquí radica la permanente oposición dialéctica entre orden y progreso. El sistema anterior, ya caduco, se manifiesta como la exigencia del orden; lo nuevo, que no cae en él, como la exigencia del progreso. Estas dos exigencias van a producir otro sistema, distinto al anterior, pero en el que también se mantiene el legado del pasado como uno de los dos elementos de la tensión creadora. Y así sucesivamente.

Pues bien, el Anarquismo por su misma naturaleza rechaza todo sistema. En este contexto, consideramos que el valor-sig-

1 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Anarquía**, p. 12.

no del Anarquismo está en ser protesta. No hay que estudiarlo, pues, como una tesis, sino como la necesaria antítesis de todo sistema y de toda organización social que siempre, bajo una u otra forma, limita la libertad individual.

Señalamos que el Anarquismo, como movimiento histórico, está enraizado en el siglo pasado. La revolución que propugna es el resultado de las experiencias revolucionarias del siglo XIX, su mentalidad responde al sistema cultural y a la situación de la ciencia del siglo pasado. El Anarquismo es también la negación del sistema jurídico del siglo XIX, y se basa en los mitos existenciales del socialismo y del progreso, que tratan de orientar una religiosidad a todas luces confusa. En este contexto, hemos dividido nuestro trabajo en tres volúmenes: **Anarquía: ciencia y revolución, Anarquía: filosofía y derecho** y **Anarquía y socialismo.**

No se puede entender ningún movimiento sea de carácter filosófico, social, económico, político o artístico, sin tener en cuenta el contexto histórico en el que surgió, nutrió y se desarrolló. Al hablar de contexto histórico, no nos referimos a la simple sucesión de hechos o acontecimientos, sino al espíritu de una época, enraizada siempre en el pasado y proyectada hacia el futuro. Pero como todo espíritu requiere encarnarse en un cuerpo, lo que en las nuevas concepciones históricas se llama infraestructura.

Para lograr un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia, debe plantearse de un modo preciso y no dogmático el problema de las relaciones entre infraestructura y supraestructura. Existe una estrecha unidad dialéctica entre política y economía, ambiente y organismo social, que impide dar la primacía a cualquiera de los dos elementos de la tensión creadora[1].

La pretensión —señala Gramsci— de presentar y explicar toda fluctuación política e ideológica como una expresión inmediata de la infraestructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo y prácticamente, con el testimonio del auténtico Marx[2]. Gramsci llega a decir que se puede emplear el término **catarsis** para indicar el pasaje del momento meramente económico, egoísta-pasional, al momento **ético-político**[3].

1 Cfr. GRAMSCI, Antonio... **Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce**, p. 284.

2 Idem, p. 112.

3 Idem, p. 47.

No debe olvidarse, por último, tal como lo reconoce también Gramsci, que el máximo autor de la historia no es el frío hecho económico sino el hombre, la sociedad de los hombres[1]. Lo que transmite existencia no es lo frío y lo muerto, sino lo vivo y palpitante.

Toda separación tajante o toda primacía que quiera darse sea a la infraestructura (materialismo ingenuo) como a la supraestructura (idealismo utópico) es opuesta a la unidad y continuidad que es una de las características más saltantes del pensamiento del siglo XIX, iniciado por Hegel. En épocas anterioes, si bien tal unidad era latente, la reflexión filosófica, sin embargo, había partido más de premisas abstractas; se había desarrollado como parte de una elevada tradición intelectual, había permanecido alejada de la economía moderna. El mismo hombre era visto como una creación especial que, para utilizar una frase bíblica, estaba en el mundo pero no era del mundo.

El siglo XIX merece ser considerado como la primera centuria de la edad científica, puesto que sus principales pensadores no sólo aceptaron la unidad del orden natural, material y espiritual al mismo tiempo, sino demostraron que el mismo hombre formaba parte de ese orden y estaba sujeto a sus leyes y limitaciones. Lo que mejor nos explica el pensamiento el siglo XIX es este concepto de continuidad, considerado como la ley de la naturaleza, que afirma la existencia de relaciones graduales, ininterrumpidas a lo largo de todo el mundo de la experiencia.

La continuidad de los diversos eslabones de lo existente es también la base filosófica del Romanticismo, rico filón de inspiraciones no sólo artísticas sino también místicas y filosóficas. Aquí radica el drama del hombre del siglo XIX: quiere que su mente sea sólo científica mientras que su corazón continúa siendo exclusivamente romántico. A pesar de la envoltura aparentemente científica, el pensamiento del siglo XIX es más poético que prosaico, más romántico que científico. Lo dicho tiene plena validez no sólo para el pensamiento anarquista sino también para el pensamiento marxista.

Por otra parte, las principales causas de las transformaciones políticas que se sucedieron entre 1814 y 1914 son —como bien señala Bertrand Russell— de tres especies: técnica-económica, ideológica-política y fuerte individualidad. Ninguna de ellas pue-

1 Cfr. GRAMSCI, Antonio... Scritti Politici, p. 81.

de ser interpretada exclusivamente y sin relación con las otras[1]. Analizaremos, pues, las tres.

En el presente volumen presentamos la influencia de las experiencias revolucionarias en el Anarquismo, de modo especial en su concepto de revolución. Dentro de estas experiencias cabe señalar especialmente cuatro: la Restauración íntimamente vinculada al llamado socialismo utópico y con la que surge el siglo XIX; la revolución de 1830 que dio inicio al Anarquismo; la revolución de 1848 que selló la ruptura del Anarquismo con el Marxismo; y la Comuna de París que significó un cambio completo en la orientación libertaria. También analizaremos la influencia que tienen las nuevas corrientes científicas del siglo XIX en los movimientos revolucionarios. De modo especial, el auge de la Biología y de las doctrinas evolucionistas y la importancia creciente que se le va otorgando a la Economía Política.

1. RUSSELL, Bertrand... Storia delle idee del secolo XIX, p. 9.

I Parte
Anarquía y Revolución

El espíritu de la Restauración y el Socialismo Utópico

1

Brunn señala que el año 1815 es el umbral lógico del siglo XIX[1]. Fue el año en que con la Restauración se trató de unificar la sociedad europea después que la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas habían agrietado, en sus más profundas raíces, todas las instituciones del pasado.

A consecuencia de la Revolución Francesa y de las guerras que engendró, se verificó un cambio en la sociedad europea como no se ha vuelto a dar, ni siquiera con el triunfo de la Revolución Rusa ni con las últimas guerras mundiales. Históricamente sólo es comparable con la caída del Imperio Romano. El Estado político de Europa quedó conmovido en sus más profundos cimientos. Cayó deshecho todo lo que habían creado los siglos, aquello que por tradición más que milenaria se había creído indestructible y sagrado. Su secuela de ininterrumpidas guerras que se iban sucediendo, con una intensidad cada vez mayor, cambió el centro de gravedad política en Europa, borrando fronteras y colocando otras, unificando y dispersando, creando y destruyendo.

Pero como bien señala Teodoro Flathé, la transformación del espíritu del hombre tuvo una mayor trascendencia que el cambio exterior político[2]. Sin proponérselo, el despotismo napoleónico al derribar todas las instituciones caducas, despejó el terreno para al menos soñar con una nueva época en que se instauren los grandes ideales del siglo XVIII: libertad, fraternidad e igualdad. Libertad, fraternidad e igualdad continúan siendo los ideales inalcanzables de todos los movimientos revolucionarios del siglo XIX y del siglo XX. O, por mejor decirlo, de las revoluciones de todas las épocas.

Pero, al mismo tiempo, la guerra y la destrucción crearon inseguridad frente al futuro, tedio frente a la revolución y males-

1 BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, p. 7.
2 Cfr. FLATHE, Teodoro... **Restauración y Revolución**, p. 5.

tar frente a la violencia. Ahí se ubica el paréntesis que se dio en esa serie de revoluciones que es el siglo XIX, y que se llama Restauración. Movimiento al que no se puede, de modo simplista, llamar conservador, puesto que tiene mucho de nuevo. Por ejemplo, el antiguo ideal del equilibrio europeo quedó reemplazado por el de una alianza general bajo la dirección y tutelaje de las cinco grandes potencias de Europa, excluida de ellas la contagiosa Francia. Todas las otras naciones, de grado o fuerza, debían someterse a las decisiones de las cinco grandes potencias.

Pero una cosa es el conservadorismo y otra la reacción. Los planes de la Restauración si bien no eran conservadores, tenían un claro sabor de reacción. Con frecuencia sus estadistas son acusados de haber planificado para el pasado y no para el futuro. Crítica cierta, aunque algo injusta. Existen atenuantes. Los hombres que acudieron a Viena en 1814 eran diplomáticos atormentados, enloquecidos por las imperiosas necesidades del presente. Su objetivo era reestablecer la paz a cualquier costa después de un cuarto de siglo de sangrientas guerras casi ininterrumpidas. Fue en aras de la paz anhelada por la que tornando los ojos al pasado, invocaron los principios contrarrevolucionarios de la inmovilidad política y de la permanencia dinástica. Su propósito no fue el de restaurar las injusticias del antiguo régimen sino los beneficios de un gobierno estable.

La Restauración tuvo profundas repercusiones ideológicas. En muchos aspectos significó un franco retroceso en el campo del pensamiento. La Restauración —como indica Giner— no fue únicamente un movimiento político que deseó frenar la marea liberal, sino también una corriente intelectual y una ideología que trató de impedir el avance del pensamiento[1].

Desde un punto de vista ideológico, la Restauración significó una revisión radical de las doctrinas iluministas y una desconfianza frente a las posibilidades de la razón humana individual. Su mayor preocupación fue reencontrar el orden. Fue éste el sentido de la obra política de Manuel Kant (1724-1804). El filósofo alemán sólo concibe la soberanía del pueblo dentro del cuadro de la monarquía. La libertad es producto de la ley, por lo que tiene que ser regulada por la misma ley. Por otra parte, el resultado de su construcción política tiene un carácter paternalista. Kant concebía a los ciudadanos como los miembros de una familia sujetos a la patria potestad del monarca.

1 GINER, Salvador... **Historia del pensamiento social**, p. 356.

Pero la mayor víctima de la Restauración fue, sin duda, Hegel (1770-1831). Engels fue el primero en señalar la necesidad de criticar a Hegel, no como lo había hecho Schelling, por haber reducido la fe a la razón, sino porque, bajo la influencia de la Restauración, **traicionó** sus propios principios y dio a su filosofía un carácter reaccionario[1]. La adhesión de Hegel a la Restauración significó una ruptura con su planteamiento y no una coronación como lo parece insinuar Kaufmann[2].

Hegel —como lo señala Löwith— puede ser visto como el filósofo de la Restauración[3], pero ésta es sólo la última etapa de su pensamiento. Esta última etapa del pensamiento hegeliano que tiene el carácter de sistemática, significó —al decir de Engels— una verdadera traición a la auténtica dialéctica. En todo caso, Hegel se convirtió **en víctima de su propia tesis, según la cual cada filosofía es la expresión ideológica de su tiempo y de su espacio**[4].

No debe olvidarse que Hegel fue llamado a Berlín, en 1818, para ocupar la cátedra vacante por la muerte de Fichte. Fue aclamado como el filósofo de la Restauración. Su máxima: **lo que es real es racional y lo que es racional es también real** fue considerada —como bien señala Flathe— como la justificación infalible de lo existente y como escudo contra todo afán de innovación[5]. Posteriormente, en 1830, tanto Hegel como Goethe, se opusieron a la revolución de julio. Como dice Löwith, Hegel indignado y espantado, advirtió la irrupción de nuevas desavenencias, y se opuso a ellas defendiendo lo vigente como la única base de estabilidad[6].

Lo sucedido con Hegel se repitió en muchos casos. En 1815, estaba todavía muy cerca de la mente del hombre del siglo XIX, los recuerdos del régimen de terror instaurado por la Revolución Francesa. Fue este triste recuerdo el que produjo gran desconfianza frente a la revolución y a los movimientos populares, incluso en las mentes más progresistas y avanzadas de la época, como sería el caso de Fourier y de Saint-Simon.

En los precursores del socialismo contemporáneo —Saint-Simon, Fourier, Owen— existe una clara y siempre confesada desconfianza frente a las revoluciones populares y tumultuosas.

1 Cfr. CORNU, Auguste... **Marx-Engels**, p. 258.
2 KAUFMANN, Walter... **Hegel**, p. 25.
3 LOWITH, Karl... **De Hegel a Nietzsche**, pp. 91-92.
4 Cfr. CORNU, Auguste... **Marx-Engels**, p. 258.
5 FLATHE, Teodoro... **Restauración y Revolución**, p. 52.
6 LOWITH, Karl... **De Hegel a Nietzsche**, p. 51.

La Restauración llegó casi a neutralizar el ímpetu revolucionario de los llamados socialistas utópicos.

Fourier

Fourier (1772-1837), uno de los principales precursores del movimiento anarquista, no amaba —como señala Cole— las revoluciones, y si era audaz en el campo del pensamiento, era cauto al proponer innovaciones concretas[1]. En realidad —como lo recalca Touchard— Fourier desconfiaba de las revoluciones y juzgaba de forma muy severa a la de 1789[2].

Fourier no le reconoce a la Revolución Francesa ningún valor positivo. La rechaza por haber impugnado el derecho a la asociación, por haber prohibido los sindicatos y por haber impuesto el régimen de terror propio de las sociedades represivas[3]. Todo ello tiene un atenuante histórico. Fourier sufrió en carne propia el sangriento asedio de Lyon (1793), ordenado por la Convención y ejecutado por los despiadados Callot d'Herbois y Fouchè.

Su familia llegó a perder toda su fortuna en dicho asedio. El decreto, poco conocido, que ordenó la destrucción de Lyon era el siguiente:

1. **La Convención Nacional nombra a propuesta del Comité de Salud Pública, un comité especial de cinco miembros para castigar, sin demora, militarmente, la contrarrevolución de Lyon.**
2. **Todos los habitantes de Lyon serán desarmados y sus armas entregadas a los defensores de la República.**
3. **Parte de ellos serán entregados a los patriotas que fueron oprimidos por los ricos y contrarrevolucionarios.**
4. **La ciudad de Lyon será devastada. Toda la parte habitada por los ricos será destruida. Quedarán en pie la casa de los pobres, las viviendas de los patriotas asesinados o proscritos, los edificios industriales y los que sirven para fines benéficos y educativos.**
5. **El nombre de Lyon será borrado del índice de ciudades de la República. En adelante llevará el conjunto de casas que queden en pie el nombre de Ville Afranchie.**

1 COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 80.
2 TOUCHARD, Jean... Historia de las ideas políticas, p. 433.
3 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú, pp. 25-26.

6. Sobre las ruinas de Lyon se erigirá una columna que anuncie a la posteridad los crímenes y el castigo de la ciudad realista, y que llevará esta inscripción: Lyon hizo la guerra contra la libertad, Lyon no existe[1].

Fue esta experiencia sufrida a temprana edad, la que demostró a Fourier que la revolución por la revolución no tiene sentido. Aprendió también que una revolución política jamás pertenece al primero, al que la sufre, al que la inicia, sino al que llega para aprovecharla en el momento preciso, que suele ser el último. Fue este el motivo por el que —como señala Cole— Fourier no amaba las revoluciones a pesar de que era audaz en el campo del pensamiento. Jamás confió en los gobiernos populares, o en los pobres aunque sí en las fuerzas latentes de una humanidad purificada[2].

Saint-Simon

Los tristes recuerdos del régimen del terror influyeron también notablemente en el planteamiento de Saint-Simon (1760-1825), preocupado más en cambiar el espíritu que las instituciones de su tiempo. Saint-Simon participó en la Revolución Francesa, aunque un tanto a regañadientes. Al ser nombrado presidente de la Asamblea Electoral de su Comuna, renunció solemne pero temporalmente a su título de conde, tomando el nombre logradamente plebeyo de Claude-Henri Bonhemme[3]. Más tarde recordaría este episodio en los siguientes términos:

> Cuando regresé a Francia, la revolución ya estaba iniciada, no quise mezclarme en ella, pues si por un lado estaba convencido de que el antiguo régimen no podía continuar, por otra siempre he sentido aversión por la destrucción, y allí no era posible términos medios[4].

Saint-Simon reiteradamente señala que la sociedad moderna no tiene como fin la guerra y la rebelión, sino la paz y la producción[5]. Por ello, a pesar de considerarse revolucionario, trató de no oponerse a ninguna fuerza existente, intentando más bien utilizarlas. Para Charlety fue este su gran error[6]. En

1 ZWEIG, Stefan... Fouché, p. 38.
2 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 80
3 Cfr. LEFRANC, Georges... Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea, p. 44.
4 SAINT-SIMON... Catecismo político de los industriales, p. 35.
5 CHARLETY, Efraín... Historia del sainsimonismo, p. 23.
6 Idem, p. 20

general, el sainsimonismo consideró como punto esencial de su doctrina, la prohibición del empleo de la violencia[1].

Al igual que Fourier, Saint-Simon no muestra ninguna simpatía por la Revolución Francesa. Ve en la revolución del 89 sólo el resultado de una larga fase de desmantelamiento de los poderes monárquicos, su necesidad fue irrevocable debido a la descomposición anterior. Pero Saint-Simon no dejará nunca de decir que la Revolución Francesa no hizo más que confirmar la desorganización de un sistema sin construir en modo alguno un sistema social nuevo correspondiente a las posibilidades objetivas de la sociedad[2].

Pero, a diferencia de Fourier, Saint-Simon habla de la necesidad de una revolución. Para él, la revolución es la conclusión de un devenir necesario. La revolución hunde antiguas organizaciones y crea nuevas estructuras. En este sentido, con la revolución comienza una nueva historia. Pero hay que distinguir la revolución de la política. Es la política, para Saint-Simon la que crea el caos, la violencia y la frustración. La nueva revolución será industrial y completamente ajena a la política[3].

Por otra parte, Saint-Simon fue un apologista de la Restauración. Admiraba a la Santa Alianza que, para sus ojos, perseguía desde otra forma, la tarea unificadora en la que Napoleón acababa de fracasar[4].

Robert Owen

La Restauración también influyó en el pensamiento de Robert Owen (1771-1858). Lo que más resalta en la personalidad del socialista inglés es su carácter polifacético. Hombre de negocios, empresario, educador, reformador social, pionero del cooperativismo, del sindicalismo y del socialismo. Como bien señala Cole, Owen fue un completo enigma para sus contemporáneos y lo continúa siendo para nosotros. Nadie fue tan realista y tan visionario, tan amable y tan insoportable, tan influyente y tan criticado. Un rasgo más: hay pocas personas de las que se hable tanto y que, a su vez, sus trabajos sean tan poco leídos[5].

1 CHARLETY, Efraín. **Historia del sainsimonismo**, p. 51.
2 Cfr. VILLEY... **Historia de las grandes doctrinas económicas**, pp. 162.
3 Cfr. COLE... Intr. a **Per una nuova concezione della societá**, p. VII.
4 Idem, p. 25
5 Cfr. ANSART, Pierre... **Marx y el Anarquismo**, p. 36.

Para el socialista inglés, **un mínimo esfuerzo por parte de los privilegiados** puede llevar a una línea de conducta que —sin revoluciones ni derramamientos de sangre e incluso sin turbar prematuramente los ánimos— preparará al mundo para recibir los principios tendientes sólo a construir un sistema de bienestar, destruyendo los sentimientos de irritación que afligen a la sociedad[1].

Como señala Dommanget, una de las principales características del comunismo de Owen, es su aspecto pacífico a nivel de la realización. Owen quería destruir **pero con la persuasión, con el ejemplo, con calma, con tranquilidad, sin violencia**[2].

Al igual que todos los hombres de la Restauración, Owen desconfía de los cambios violentos. El odio, para él, es sólo destructivo. De ahí que refiriéndose a los pobres diga que **antes que se pueda mejorar su situación debe terminar la rivalidad irracional e inútil, adoptando medidas para que todas las partes se unan por intereses materiales comunes**[3].

Marx y Engels señalaron que los precursores del socialismo eran utópicos porque no tenían en cuenta la lucha de clase[4]. Engels los criticaba por no recurrir a la fuerza revolucionaria del proletariado y por condenar la revolución[5]. Pues bien, fue el espíritu de la Restauración, acompañado con el recuerdo del régimen de terror, el que impidió asumir una postura **políticamente revolucionaria** a los primeros socialistas contemporáneos.

Por otra parte, sólo en este aspecto, la Restauración se avenía muy bien con la ideología racionalista del Iluminismo. El racionalismo, si pretende ser coherente debe oponerse a todo tipo de violencia. El inglés Godwin fue uno de los primeros en señalarlo:

> **Si la convicción intelectual es la brújula que dirige nuestras acciones en los negocios generales, tendremos muchas reformas, sin ninguna revolución. Desde que se puede instruir al pueblo sólo de un modo gradual, no es fácil que se dé una explosión violenta como resultado de la instrucción. Las revoluciones son producto de las pasiones, no de la razón equilibrada y tranquila...**[6]

1 OWEN... Per una nuova concezione della societá, p. 26.
2 DOMMANGET, Maurice... Los grandes socialistas y la educación, p. 194.
3 OWEN... Per una nuova concezione della societá, p. 175.
4 Cfr. ENGELS... Sobre el Comunismo Científico, p. 4.
5 Cfr. CORNU, Aguste... Marx-Engels, p. 453.
6 GODWIN... Ricerca sulla giustizia, p. 187.

Por lo general, siempre que se propongan modelos de sociedad que deben ser aplicados de modo gradual se abandona el campo de la Revolución política y violenta y se ingresa en el de la Reforma, que menos aparatosa en la forma, suele ser, en algunas oportunidades, más eficaz en el fondo.

Los Jacobinos

En el período comprendido entre la Revolución Francesa y la Restauración, jugaron un papel preponderante los jacobinos. Conformaron un movimiento sumamente heterogéneo, contradictorio y discutido. No fue un movimiento surgido en el silencio del estudio, sino en el fragor de la batalla. Como señala Touchard, el movimiento jacobino nace con la guerra, es una doctrina de la patria en peligro, de la salvación pública, de la nación en armas[1]. No es fácil, por tanto, delimitar su ideología. Pero si se debiera caracterizarla de alguna manera —como indica Giner— ello no debe apoyarse en sus aparentes y gratuitas ideas de violencia, sino en su conciencia aguda de la situación de emergencia en la que se encontraba el país[2].

El nombre jacobino es meramente circunstancial. Se trataba de los miembros de la Sociedad de los amigos de la Constitución que se reunían en un monasterio dominicano de la calle de Saint-Honoré, en París. Este monasterio era llamado de los jacobinos, por haber albergado en algún tiempo a los seguidores de Juan Jacobo Rousseau.

Lo cierto es que el movimiento jacobino no conformó ni siquiera con Robespierre y Saint-Just, un cuerpo de doctrina coherente y sistemática. El jacobismo no fue el mismo antes y después de la declaración de guerra, antes y después de la caída del rey, antes y después de los girondinos, antes y después de Robespierre[3].

Estas fluctuaciones explican el carácter contradictorio de todas sus manifestaciones. Así, por ejemplo, nutrían fuertes sentimientos igualitarios, sin ser hostiles a la propiedad como tal. Reivindicaban la plena igualdad política, propugnando la abolición de los privilegios, pero tenían ideas sobre la igualdad económica demasiado nebulosas. Detestaban a los funcionarios, sobre todo a policías y oficiales, pero postulaban a una milicia cívica, a un pueblo armado que se ocupase directamente de su

1 TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 362.
2 GINER, Salvador... **Historia del pensamiento social**, pp. 329-330.
3 Cfr. TOUCHARD, Jean, o.c., p. 361.

propia defensa, lo que necesariamente es una nueva forma de militarismo. Se declaraban demócratas, pero eran partidarios de un fuerte gobierno central[1].

Robespierre decía: la teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como el gobierno que la ha traído. Para él, la misión de la revolución era ordenar los ímpetus revolucionarios del pueblo en armas, y crear un gobierno centralizado, altamente eficaz, que pudiese enfrentarse a los enemigos que atacan a la nueva República desde todos los ángulos[2]. Robespierre no creía en los beneficios del régimen representativo, pues partía del principio absolutista de que la soberanía no se delega. El gobierno revolucionario —según él— nada tiene de gobierno parlamentario. Este es el origen de la ya vieja tradición jacobina, que siente fobia frente al Parlamento que, a pesar de sus limitaciones, ha sido siempre la garantía no sé si de una mayor democracia o, al menos, de una menor dictadura.

Al igual que el Anarquismo, los jacobinos creían en una Francia reestructurada en comunas libres, pero a diferencia del socialismo libertario, no le atribuían todo el poder, ya que patrocinaban una fuerte autoridad revolucionaria central que sustituyera al Estado. La doctrina posterior de la Dictadura del Proletariado tiene un claro contenido jacobino. El movimiento jacobino, por otra parte, tenía un ángulo de visión fundamentalmente político, mientras que los anarquistas señalaban que el problema social tenía un origen económico[3].

En este aspecto, el movimiento jacobino en Alemania tuvo un carácter completamente distinto. Como señala el filósofo rumano Constantin Gulián, los jacobinos en Alemania emprendieron una feroz lucha contra el Estado absolutista, al que comparaban con una máquina que aplastaba los afanes de libertad. Esta imagen, utilizada incluso por Herder y Schiller, se convirtió en un símbolo que se baldía a menudo en los periódicos y en las revistas progresistas de la época[4].

Dentro de lo más positivo del movimiento jacobino, está su nuevo concepto de patriotismo. Como indica Touchard, era un patriotismo inflexible pero no xenofobo; provenía de la idea de una misión nacional que debía cumplirse entre repúblicas hermanas. Su patriotismo era democrático pero sólo en el sentido que reconocía el derecho de los pueblos a determinar su propio

1 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, II, pp. 154-155.
2 Cit. GINER, Salvador... Historia del pensamiento social, p. 332.
3 COLE... Storia del pensiero socialista, pp. 159-160.
4 Cfr. GULIAN, Constantin... Método y sistema de Hegel, pp. 73-75.

destino, y era unitario en el sentido que condenaba a las fracciones como traidoras[1]. Algo así como una democracia pero sin minorías.

También en los jacobinos, como en todos los movimientos del siglo XIX, se manifiesta una religiosidad confusa. Así, Robespierre impuso el culto al Ser Supremo al que no hay que confundir con la diosa Razón y no era partidario de las manifestaciones anticristianas. Para Robespierre, no se da una política auténtica separada de la moral, ni se puede distinguir entre la moral pública y privada. La consecuencia —como lo señala Touchard— sería una combinación de idilio y de terror: **el terror** —decía Robespierre— **es la emanación de la virtud**[2]. De este modo, como señala Giner, la revolución para Robespierre era fundamentalmente una moral, **una virtud**[3]. De hecho se trata de dar a la lucha revolucionaria el carácter de una cruzada religiosa.

Contradictoriamente, sin embargo, uno de los puntos integrantes de la ideología jacobina era la descristianización. No porque creyeran que el país pudiese vivir sin religión, sino porque una parte del clero, la de los llamados refractarios, comenzó a cooperar abiertamente con los contrarrevolucionarios. Los jacobinos patrocinaban —como indica Giner— un Clero renovado, dependiente del Estado[4]. Lo que se dijo de González Prada tiene también validez para el movimiento jacobino: el problema no era el Cristianismo sino el Clericalismo.

Hay también en el ideario jacobino lo que Touchard llama **una especie de angustia pedagógica**, al elaborar sus planes de instrucción nacional[5]. La exigencia pedagógica es también fundamental en todos los movimientos del siglo pasado y, por ende, en el Anarquismo.

En resumen, el pensamiento del movimiento jacobino era una mezcla de exigencias políticas, religiosas y morales. No llegó a tomar conciencia de la importancia del hecho económico en toda transformación revolucionaria. Deseaba una democracia de pequeños propietarios, enemigos del lujo y animados de virtudes espartanas. Cuando se habla del jacobismo como del movimiento **partidario de la revolución violenta y sanguinaria**, se toma como modelo el hecho histórico que muchas veces es más

1 Cfr. TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 362.
2 Idem, p. 362.
3 GINER, Salvador... **Historia del pensamiento social**, p. 330.
4 Idem, p. 331.
5 TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 363.

producto de las circunstancias que de los sentimientos y de la voluntad humanas.

Tampoco debe olvidarse que el movimiento jacobino fue un movimiento de protesta. En su literatura trata de expresarse, de modo directo, la ira del pueblo frente a la injusticia y la amenaza permanente contra los señores feudales. Fue un movimiento, por ende, anti-feudal pero que desconocía todavía el papel que jugaría el proceso de industrialización en la revolución social. Por otra parte, su excesivo optimismo le da cierta nota de ingenuidad[1].

Lo cierto es que, a pesar que se manifiesta un profundo sentimiento populista en el movimiento jacobino, su modo de ver era exclusivamente político. El rechazo anarquista a la política partidaria es, en el fondo, sólo el rechazo pleno y tajante a los peores lados del movimiento jacobino.

Según Woodcock, uno de los grandes méritos de Proudhon fue el señalar la prioridad de las transformaciones económicas, en oposición a la idea jacobina de la prioridad de la revolución política[2]. Proudhon critica, en muchas oportunidades, a los jacobinos a quienes llama **jesuitas de la revolución.** Dicha crítica se refiere fundamentalmente a dos puntos: la aplicación jacobina **del absolutismo del derecho divino a la soberanía popular,** y el carácter violento y antijurídico de su obra[3].

En el joven Gramsci encontramos también un claro rechazo al movimiento jacobino por considerarlo un fenómeno puramente burgués[4]. Pero posteriormente, Gramsci le hará una ardorosa defensa. El marxista italiano llega a decir que el carácter abstracto de la concepción soreliana del mito es sólo fruto de su aversión a los jacobinos, que fueron una **encarnación categórica** del **Príncipe** de Maquiavelo. Para Gramsci, el **moderno Príncipe** debe dedicar gran parte de su obra al jacobismo que es la ejemplificación concreta de la formación de una voluntad colectiva que, en más de un aspecto, fue creación **ex novo,** original[5].

Sea como fuere, lo importante es que, para una valorización más objetiva de la ideología anarquista no debe olvidarse que, en gran parte, surgió como antítesis del movimiento jacobino. Pero como sucede, con relativa frecuencia, se niega con más ardor, lo que más arraigado está en uno mismo.

1 GULIAN, Constantin... **Método y sistema de Hegel**, pp. 76-77.
2 Cfr. WOODCOCK... **L'Anarchia**, p. 102.
3 Cfr. GRAMSCI, Antonio... **Note sul Machiavelli**, pp. 210-211.
4 GRAMSCI, Antonio... **Scritti Politici**, p. 60.
5 GRAMSCI, Antonio... **Note sul Machiavelli**, p. 21.

Situación Europea entre 1815 y 1830

Antes de analizar las grandes experiencias revolucionarias del siglo XIX, veamos todavía la escena europea del momento. En la Restauración que va de 1815 a 1830 podemos distinguir tres grandes etapas. A la primera la podemos denominar el período del liberalismo del Emperador Alejandro de Rusia y va de 1815 a 1818. Dicho período se inicia con el Congreso de Viena cuyo fruto es la Santa Alianza. Su artífice fue el liberal y místico Emperador de las Rusias, Alejandro I, quien presentó el proyecto escrito por su propio puño a los monarcas de Austria y Prusia. Luego de la advocación a la Divina Providencia, se dice en dicho documento:

> Declarar solemnemente que el presente documento únicamente tiene el objeto de manifestar a la faz del mundo entero su resolución irrevocable de regirse solamente, tanto en el gobierno interior de sus Estados como en el exterior, por los principios de esta sagrada Religión, de la justicia, del amor y de la paz. Obedeciendo a las Sagradas Escrituras, que manda que todos los hombres se miren como hermanos, quedarán unidos (los tres monarcas) por el lazo indisoluble de la fraternidad verdadera, y se mirarán como compatriotas y se auxiliarán siempre que se ofrezca ocasión; se conducirán como padres de sus súbditos y ejércitos y los dirigirán con el espíritu de la fraternidad para proteger la religión, la paz y la justicia, a cuyo fin se consideran solamente como los apoderados de la Providencia para gobernar tres ramas de una misma familia. Con esto demostrarán que un pueblo cristiano no tiene otro soberano verdadero sino Aquel que dispone del poder, porque sólo en El está el tesoro del amor y de la sabiduría... Todas las Potencias que proclamen estos principios serán admitidas con gusto en esta Santa Alianza[1].

A pesar de las mofas que hiciera de este documento Metternich, lo firmaron los tres monarcas más poderosos de Europa continental de ese entonces, el 26 de setiembre de 1815. Dicho documento, sólo manifiesta una extraña síntesis de los principios de la Revolución Francesa y del Cristianismo más tramontano. Invitada Inglaterra a ingresar a la Santa Alianza se negó a hacerlo invocando el derecho público. El Papa también se excusó por no parecerle prudente comprometerse con un soberano cismático griego y con un Emperador protestante.

1 Cit. FLATHE, Teodoro... Restauración y Revolución, p. 8.

Lo cierto es que los pueblos pueden vibrar por declaraciones líricas pero se gobiernan por hechos prosaicos. La figura mística y liberal de Alejandro I cedió el paso a la figura fría y calculadora de Metternich, con el que se ingresa al segundo período de la Restauración que significó el triunfo de la reacción y que va del año 1818 a 1823, para pasar luego al tercer período de la Restauración que significó la decadencia y la disolución de la Santa Alianza y que va del año 1823 al año 1830, en que se produce la revolución de julio.

Por otra parte, después de 1815, Europa dependía del juego recíproco de tres factores: político, naval y económico. En lo político, se destacaba la hegemonía de los vencedores; Inglaterra, Austria, Rusia y Prusia que eclipsaron a Francia. En lo naval, se mantenía la supremacía indiscutida de Inglaterra. En lo económico, surgía la mecanización de la industria en las lóbregas fábricas de Satán que trajo consigo la aparición de las masas y el descontento popular.

El poderío naval inglés, por ejemplo, tuvo una influencia decisiva cuando operó contra la Alianza conservadora que intentó oponerse a la independencia de la América española, sobre la que Inglaterra cifraba grandes esperanzas.

Pero, a pesar de la progresiva emancipación de las colonias americanas, el siglo XIX fue la gran era de la expansión europea a tal punto que se modificó gradualmente el equilibrio demográfico del globo. La migración europea fue cada vez mayor hasta llegar a convertirse en una raza extraeuropea, pues de cada tres europeos, uno vivía en ultramar. La raza europea llegó a constituir un tercio del género humano, lo que jugó un papel decisivo en la supremacía europea[1].

La inmigración europea, en los países americanos, fue también decisiva para la difusión de las ideas libertarias. Los inmigrantes italianos, de modo especial, fueron la más fecunda simiente del anarquismo latinoamericano.

1 Cfr. BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, pp. 10-11.

Las revoluciones de 1830 y de 1848 y el surgimiento del Anarquismo

2

La Revolución de 1830

En 1830 se inicia una nueva experiencia revolucionaria en Europa. La llamada Revolución de Julio no fue de muchos resultados tangibles pero sí de grandes repercusiones ideológicas.

Al morir Luis XVIII de Francia le sucedió su hermano Carlos X quien tuvo un gobierno desastroso, debiendo huir en 1830. La rebelión de julio de Francia pasó rápidamente a Bélgica, Suiza, Italia, Alemania y Polonia, pero en todas partes terminó ahogada en sangre y frustración. Hay algo tangible, sin embargo, en esta revolución frustrada: desde entonces Europa quedó dividida en dos campos, uno progresista y otro reaccionario.

El significado histórico de la revolución de julio consiste en haber mostrado que el abismo abierto por la gran Revolución Francesa se había cerrado sólo en apariencia con la Restauración. En realidad —como señala Löwith— sólo se estaba al inicio de una época de revoluciones, en la que las masas alcanzarían, frente a las otras clases sociales, su propio poder político[1].

Lo cierto es que, a pesar de su prematuro sofocamiento, la revolución de julio conmovió a toda Europa, obligando a reflexionar a todos los contemporáneos. Inmermann piensa que no se la puede explicar por una necesidad física, sino sólo por un impulso y un entusiasmo espirituales semejantes a los de un movimiento religioso, aunque el agente, en lugar de la fe, haya sido la política. L. Von Stein la caracteriza, con mayor sobriedad, como el gran acto a través del cual la sociedad industrial alcanzó plenamente el poder.

Cornú señala que la revolución de 1830 hizo tambalear nuevamente a la sociedad europea y señaló el despertar del liberalis-

1 LOWITH, Karl .. De Hegel a Nietzsche, p. 49.

mo en Europa[1], iniciando el fin de la Restauración y del sistema de la Santa Alianza[2].

Se puede decir que la revolución de julio señaló la victoria definitiva de la burguesía sobre la monarquía absolutista y la aristocracia terrateniente. Es por este motivo por el que el movimiento liberal adquiere un nuevo empuje, luchando por las únicas reivindicaciones que conoce, esto es, las democráticas. En los mítines y en los periódicos —dice Wackenheim— se reclamaba una constitución, elecciones inmediatas, libertad de prensa y de asociación, etc.[3].

La revolución de 1830 no alcanzó las metas de un auténtico movimiento revolucionario. Sólo realizó uno de los objetivos de la revolución de 1879: la libertad. Pero, al movilizar a las masas, se puso en movimiento el otro gran objetivo de la Revolución Francesa: la igualdad. Fue este el lema que dio nacimiento a las ideas socialistas que, quiérase o no, constituyen una de las ideas bases del mundo contemporáneo.

El huracán revolucionario que en Francia arrancó de cuajo la antigua dinastía esparció la semilla de libertad en todo el continente europeo. Como señala Flathe, la revolución de julio no trajo consigo la propaganda conquistadora de la revolución de 1789, pero su influencia en el extranjero fue tal vez más grande y permanente[4]. Para las mentes más lúcidas había sucedido casi un milagro. Haber realizado una revolución en sólo tres días, haber mantenido la moderación y hasta la nobleza, hizo despertar la fe en las fuerzas irresistibles del pueblo y a no temer a la libertad.

La revolución de julio al significar la consolidación del principio de la libertad y el inicio del principio de la igualdad, preparó el camino para que surja un nuevo tipo de socialismo, espontáneo y libre, que es el Anarquismo.

Hay que señalar también que en la revolución de 1830, Francia refuerza su pretensión de considerarse una nación providencial. Como señala Flathe, cada francés creía firmemente que la Providencia había confiado a Francia la misión de redimir a todos los pueblos que suspiraban bajo el yugo de la tiranía[5]. Pues bien, una misión similar también se la había trazado la Alemania de Hegel, pero no bajo el aspecto de la libertad sino

1 CORNU, Auguste... Marx-Engels, p. 50.
2 Idem, p. 104.
3 WACKENHEIM... La quiebra de la religión según K. Marx p. 60.
4 FLATHE... Restauración y Revolución, p. 191.
5 Idem, p. 190.

bajo el aspecto del orden. En este contexto, la lucha entre la democracia y la dictadura, deviene una lucha entre lo francés y lo alemán. Esta lucha en el campo de la revolución social se expresa en la lucha entre el Anarquismo y el Marxismo. El primero de ellos es la culminación de la sicología y del pensamiento de los pueblos latinos en el siglo pasado y el segundo, el Marxismo, expresa la sicología y el pensamiento frío, reglamentado, determinista de Alemania.

El espíritu de 1848

Más cercanos, no a la aparición pero sí a la doctrina del movimiento anarquista, están las esperanzas y desilusiones que trajo consigo la revolución de 1848. En esta experiencia revolucionaria hay un espíritu común, a pesar de sus diferencias, en los movimientos revolucionarios que se manifestaron casi simultáneamente en toda Europa. No hubo unanimidad —como señala Touchard— pero durante un breve tiempo, las divergencias fueron relegadas a un segundo plano y la fraternidad figuró en la orden del día[1]. Fue, sin embargo, una ilusión lírica seguida de un sangriento despertar.

El espíritu de 1848 está formado por diversos elementos: el Romanticismo; el recuerdo más positivo, debido a una mayor lejanía, de la Revolución Francesa; la mística del progreso y el culto a la ciencia. Se manifiesta también un culto al pueblo que, en ocasiones, llega a convertirse en un populismo ingenuo; el deseo de una reconciliación universal; una concepción idealista y hasta espiritualizada de la política y una religiosidad confusa tanto en el pueblo como en sus dirigentes[2].

La revolución de 1848, la más entusiasta esperanza y la más triste desilusión del movimiento revolucionario del siglo pasado, tuvo también su origen en Francia. El descontento popular, debido a la hambruna de la década del cuarenta, había ido en aumento. Por otra parte, la política de la inmovilidad patrocinada por el rey ciudadano terminó exasperando al pueblo francés. El 23 de febrero, la multitud hizo una desordenada manifestación frente a la casa del impopular ministro Francois Guizot. No faltó quien disparara una pistola, a la que la tropa respondió con una ondanada. Los manifestantes rápidamente pasearon los cuerpos de los muertos por las calles de la ciudad, enardeciendo al populacho.

1 TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 444-445.
2 Idem, pp. 445-446.

Veinticuatro horas más tarde, Luis Felipe tenía que abdicar, y la Cámara de Diputados proclamaba la República Francesa, designando un gobierno provisional. ¡Por primera vez el pueblo y ya no la burguesía había hecho caer a un gobierno y parecía tomar las riendas de su propio destino!. En estas circunstancias, el optimismo más grande se fue apoderando de todos los líderes del movimiento obrero. Nada más alejado de este espíritu que la doctrina pragmáticamente pesimista de Sorel aparecida cincuenta años después, como respuesta a los fracasos permanentes en los que concluyeron las diversas experiencias revolucionarias del siglo pasado.

Posteriormente, Marx al recordar esos días, diría: **la revolución de febrero cogió desprevenida, sorprendió a la vieja sociedad y el pueblo celebró ese afortunado golpe de mano inesperado como una hazaña de importancia universal con la que se abría una nueva época**[1]. Fue por este motivo por el que Marx llegó a la conclusión —como señala Rubel— de que una fase del movimiento obrero acababa de finalizar, por lo que se debía contar necesariamente con una pausa o paréntesis en la lucha revolucionaria[2].

La realidad fue tanto más dolorosa cuanto más grande había sido la esperanza. Desde las primeras horas de su existencia, la Segunda República Francesa estuvo desgarrada por las luchas internas, verdadero pecado original de todos los movimientos de izquierda. Fueron estas luchas las que no permitieron que sobreviva mucho tiempo. El 23 de abril se eligió la Constituyente mediante sufragio universal. El resultado fue un triunfo rotundo para el centro y la derecha.

Al grito de pan o plomo, entre el 23 y el 26 de julio, el proletariado de París intenta una nueva insurrección. El Parlamento nombra entonces como dictador transitorio al general Luis Cavaignac, quien sometió al pueblo a sangre y fuego ya no había nada que hacer. Otra vez, a pesar de todas las expectativas, se había impuesto la reacción.

El 10 de diciembre de 1848 salía elegido como flamante presidente de la República, Luis Napoleón Bonaparte, sobrino del Emperador. Posteriormente, el 2 de diciembre de 1851, como la Constitución prohibía la reelección, dio un golpe de estado contra el Parlamento. El plebiscito convocado tres semanas después lo apoyó. Un año después se establecía el II Imperio[3].

1 MARX... **El 18 Brumario de Luis Bonaparte**, p. 15.
2 RUBEL, Maximilien... **K. Marx**, p. 211.
3 Cfr. BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, pp. 79-82.

La mitad de los estados europeos, como veremos, evolucionó de un modo semejante, cuando el sueño romántico de 1848 se tradujo en la dura realidad de 1850.

La rebelión francesa rápidamente se expandió por todo el Continente. En Viena, el 13 de marzo de 1848, una muchedumbre ingresó por la fuerza en la Dieta. El débil Fernando I trató de apaciguar al pueblo: aceptó la renuncia del otrora omnipotente Metternich quien debió huir de Austria, abolió la censura, aprobó la formación de una guardia nacional y prometió una constitución a sus súbditos. Sin embargo, la reaparición de desórdenes durante el mes de mayo lo obligó a huir con su familia, tomando el gobierno en Viena un Comité de seguridad pública.

Pero la marea de la revolución retrocedió también en Austria con la misma rapidez con la que había avanzado. El octogenario mariscal Radetzky fue paulatinamente ocupando el Imperio hasta llegar a Viena el 31 de octubre. Radetzky obligó luego a abdicar a Fernando en favor de su sobrino de 18 años, Francisco José, quien ascendió al trono completamente libre de todo compromiso constitucional. Francisco José gobernó hasta 1916. Dos años después desaparecía el Imperio del Danubio[1].

En marzo de 1848, Berlín también se estremeció por los motines. Federico Guillermo IV se vio obligado a prometer más de lo que podía o quería cumplir. Llegó a ofrecer incluso que Prusia se fundiría en Alemania bajo una constitución nacional. La Constitución adoptada, el 27 de marzo de 1849, propuso la creación de un Reich federal, con una parlamento nacional, presidido por un Emperador hereditario de los alemanes, eligiendo para este cargo a Federico Guillermo IV de Prusia. Como era obvio, Federico Guillermo no quiso aceptar una corona imperial ofrecida por una Asamblea Popular, la experiencia del rey de las barricadas, Luis Felipe de Francia, no había sido nada halagadora. Ante su negativa el Parlamento desairado cayó en completo descrédito.

Para los patriotas alemanes, contando entre ellos a Marx, la frustración de las esperanzas nacionales fue un violento desengaño, más grande aún que la quiebra de las aspiraciones liberales y sociales. Más tarde, correría la leyenda de que el año 1848 fue un momento decisivo para el destino alemán. Lo cierto es que el egoísmo nacional era ya, en Alemania, una fuerza dominante en 1848[2].

1 BRUUN, Geoffrey. **La Europa del siglo XIX**, pp. 83-85.
2 Idem, pp. 86-87.

El año 1848 fue también de esperanzas y frustraciones para la unidad italiana. Una insurrección popular arrojó de Roma al Papa Pío IX, y proclamó la República cuyo espíritu motor fue Mazzini y su defensor Garibaldi. En abril de 1849, sin embargo, una expedición francesa desembarcó en Civita Vecchia, expulsando a los republicanos. Pío IX retornó completamente curado de sus simpatías liberales. A fines de 1849, el movimiento unificador había quedado completamente aplastado. Mazzini y Garibaldi tuvieron que retornar, una vez más, al exilio[1].

Como señala Flathe, para la Iglesia Católica fue trascendente que el Papa Pío IX, adversario hasta ese entonces de la Compañía de Jesús, se curara de sus tendencias liberales y se convenciera durante su estancia en Gaeta que la Compañía de Jesús era no sólo la salvadora de la Iglesia sino de toda la sociedad. Desde entonces y durante mucho tiempo, el Papado y en general la Iglesia Católica fueron dirigidas por los jesuitas que llegaron a tener no sólo el poder religioso sino también de hecho el poder político, aunque entre bastidores, en muchos países[2].

Todo el fervor, todas las luchas y todos los manifiestos de 1848 terminaron en aparente fracaso, con la virtual restauración de los principios autoritarios de la Europa central. Las esperanzas nacionales y revolucionarias habían abortado prematuramente. Una profunda amargura y desilusión se fue apoderando paulatinamente de muchos círculos intelectuales.

Los acontecimientos de 1848 —como señala Bruun— enseñaron una amarga lección: cuando se permitía la elección, la mayoría de la población prefería soportar el despotismo y el militarismo antes que abrazar la causa de la revolución. El pueblo escogía el orden y no el progreso. Esta experiencia hizo perder la esperanza democrática al marxismo, quien llegó a identificar revolución con dictadura. Por otra parte, en el pueblo se iba perdiendo el impulso revolucionario en la medida en que las clases trabajadoras se fueron reconciliando con la sociedad al aumentar el bienestar general y al ver abierto un nuevo y halagador porvenir con las asociaciones cooperativas. Sin embargo, no todo se había perdido, pues se había producido, lo que fue ventajosa para la causa libertaria, un perceptible desplazamiento del centro de autoridad[3]. Es por ello que frente a las críticas que hace Feuerbach a la revolución de 1848, Lenin señala que el

1 BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, pp. 89-90.
2 FLATHE, Teodoro... **Restauración y Revolución**, p. 532.
3 Idem, p. 91.

problema radica en que Feuerbach no comprendió el significado de la revolución[1].

Durante décadas, el socialismo tanto el libertario como el autoritario, fue visto como una sombra sin sustancia. El mismo Marx lo describió como un espectro[2]. Pero fue un espectro que, desde ese entonces, turbaría el sueño no sólo de Europa sino del mundo entero.

Pocos movimientos en la historia —señala Russell— han deprimido tanto a sus autores, como la revolución de 1848. Para algunos, entre ellos los anarquistas, la desilusión fue sólo momentánea; para otros, entre ellos los marxistas, fue permanente[3].

Marx y la Revolución de 1848

La historia de la revolución de 1848 —indica Rubel— fue decisiva en la formulación y cristalización de la teoría política de Marx[4]. Para él, fue el derrumbe de todas las esperanzas revolucionarias. Era necesario recomenzar, abandonar la arena política, separarse de los vaivenes de los vencidos y repasar la historia[5].

El hecho es que Marx vivió el resto de su vida sin tentar otro movimiento revolucionario, alimentando sólo el estímulo intelectual para la revolución en un futuro indeterminado. Según Russell, el fracaso de la revolución de 1848 dividió bruscamente en dos períodos la vida de Marx, lo privó de la esperanza inmediata y lo condujo a la miseria y al exilio[6]. Para Rubel, a partir de allí la visión de Marx se haría apocalíptica[7].

Para Marx, la revolución de 1848 pasó por tres períodos en Francia:

1. Del 24 de febrero —caída de Luis Felipe— al 4 de mayo de 1848: época del gobierno provisional.
2. Del 4 de mayo de 1848 al 28 de mayo de 1849: época de la Asamblea Nacional Constituyente; y
3. Del 28 de mayo de 1849 al 2 de diciembre de 1851: época de la Asamblea Nacional Legislativa[8].

1 LENIN... Cuadernos de Filosofía, p. 57.
2 Cfr. MARX-ENGELS... Manifiesto del Partido Comunista.
3 RUSSELL, Bertrand... Storia della filosofia occidentale, p. 271.
4 RUBEL, Maximilien... K. Marx, p. 321.
5 Idem, p. 347.
6 RUSSELL, Bertrand... Storia della filosofia occidentale, p. 272.
7 RUBEL, Maximilien... K. Marx, p. 212.
8 MARX... El 18 Brumario de Luis Bonaparte, p. 19.

En todos los períodos —señala Marx— nos encontramos con la mezcla más abigarrada de frases altisonantes y torpeza real, de aspiraciones más entusiastas de innovación y de imperio más concienzudo de la vieja rutina, de más aparente armonía de toda la sociedad y de más profunda discordia entre sus elementos[1].

En el período comprendido entre 1848 y 1951 —continúa Marx— no se hizo más que evocar el espectro de la antigua revolución desde Marrast que se disfrazó del viejo Boilly. Todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de la revolución, se encontró de pronto retrotraído a una época fenecida. Reaparecen las viejas fechas, los viejos edictos y los viejos esbirros[2].

En resumen, Marx pensaba que la experiencia de 1848 había sido desastroza para el proletariado. Consideraba que si bien, la insurrección de junio del proletariado contra la Asamblea Nacional Constituyente había sido el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas, sin embargo, constataba también que quien había resultado vencedora había sido la república burguesa. La revolución de 1848 —sentencia Marx— sólo dio ocasión al enemigo para destruir toda la organización obrera:

> Más de tres mil insurrectos fueron pasados a cuchillo después de la victoria y quince mil deportados sin juicio. Con esta derrota, el proletariado pasa al fondo de la escena revolucionaria. Tan pronto como el movimiento parece adquirir nuevos bríos, intenta pasar nuevamente a primer plano, pero con menos energía y con resultados cada vez menos significativos[3].

Es por este motivo —insiste Marx— por el qué, el acontecimiento que fue visto por el proletariado como el más revolucionario, resulta ser en realidad, el más contrarrevolucionario[4]. Después de 1848 —dice Cole— Marx ya no perteneció a la extrema izquierda del movimiento revolucionario, porque a su juicio, ésta sólo ofrecía al enemigo la ocasión para destruir la organización obrera y privarla de sus dirigentes[5].

Marx consideraba que otra de las causas del fracaso habría que buscarla en el proletariado francés. Los franceses, mientras estaban en revolución —decía— no podían sobreponerse al

1 MARX... El 18 Brumario de Luis Bonaparte, p. 21.
2 Idem, p. 14.
3 Idem, pp. 22-23.
4 Idem, p. 29.
5 COLE... Storia del pensiero socialista, II, p. 103.

recuerdo napoleónico, como demostraron las elecciones del 10 de diciembre[1]. La derrota de 1848 —continúa Marx— incapacitaba al proletariado francés para que luchara durante muchos años; el proceso histórico pasaba, una vez más, sobre sus cabezas[2]. Lo dicho nos permite nuevamente recalcar que la oposición del Marxismo al Anarquismo es también una oposición de lo alemán a lo francés o a la latino. Marx no deja pasar ninguna oportunidad de atacar a Francia. Por ejemplo, en una carta dirigida a Engels en julio de 1870, Marx decía:

> Los franceses necesitan palos. Si triunfan los prusianos... se trasladaría de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero... basta comparar el movimiento de ambos países... para ver que la clase obrera alemana es superior a la francesa desde el punto de vista teórico y por su organización. Su preponderancia sobre la francesa en el escenario mundial sería, al mismo tiempo, la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon[3].

Marx consideraba como otra de las causas del fracaso, la falta de conciencia política en el campesinado. Las elecciones del 10 de diciembre —dice— fue la reacción de los campesinos, que habían tenido que pagar las costas de la revolución de febrero, contra las demás clases de la nación, una reacción del campo contra la ciudad[4]. A partir de este hecho, se iría generando en el marxismo ortodoxo la concepción que los movimientos que provienen del campo son reaccionarios.

También debe tenerse en cuenta —como el mismo Marx lo insinúa[5]— que los años 1849 y 1850 fueron años de la mayor prosperidad material y de una sobreproducción que relajaron un tanto los ímpetus revolucionarios. Lo que significaría que las ideas socialistas tienden a florecer fundamentalmente en épocas de crisis. De un modo especial, Marx sugiere —como señala Pierre Ansart— que la crisis económica que provocó la revolución de 1848 en París, fue resuelta particularmente por el redescubrimiento de las potencialidades de Australia y California, esta última recientemente anexada a los Estados Unidos, que dieron al mercado internacional una prosperidad sin precedentes[6].

1 MARX... El 18 brumario de Luis Bonaparte, p. 14.
2 Idem, p. 80.
3 Cit. BUBER, Martín... Caminos de Utopía, pp. 13-14.
4 MARX... El 18 brumario de Luis Bonaparte, p. 38.
5 Idem, p. 126.
6 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 339.

Hemos señalado también, el peso que tuvo en la vida y en el pensamiento de Marx la quiebra de las esperanzas nacionales en la Alemania de 1848. Este hecho tuvo, en Marx, mayor valor que la quiebra de las esperanzas socialistas y liberales. Y es que Marx siempre estuvo dispuesto a sacrificar muchas cosas en aras de la nación alemana.

Lo cierto es que el fracaso de la revolución de 1848 significó el derrumbe de todas las esperanzas revolucionarias en un auténtico y democrático movimiento popular en el Marxismo. Para el movimiento anarquista, en cambio, fue un nuevo estímulo para la lucha. Esta diferente actitud frente al fracaso de 1848, es una de las causas del abismo —tan profundo como innecesario— que se abrió entre estos dos grandes movimientos del siglo XIX.

Lenin, en su obra **El Estado y la Revolución,** señala que la posición de Marx y de Engels sobre la desaparición del Estado es el reflejo de la situación revolucionaria concreta de aquella época. Marx plantea su posición acerca del Estado a la luz de la experiencia histórica de los grandes años de la revolución: de 1848 a 1851. Lo que le preocupaba todavía a Marx en ese momento —dice Lenin— era destruir y aniquilar la maquinaria del Estado, pero sin plantear todavía el problema concreto de con qué se sustituirá la máquina del Estado que ha de ser destruida. Posteriormente, la experiencia de la Comuna de París le permitirá a Marx —según Lenin— encontrar el con qué sustituir el Estado burgués: esto es, la teoría y la praxis de la dictadura del proletariado[1].

El anarquismo y la revolución de 1848

Proudhon fue el anarquista que tuvo mayores vinculaciones con el movimiento revolucionario de 1848. El considerado padre de la Anarquía constató, al igual que Marx, que quien había resultado vencedora había sido la burguesía. Proudhon llega a decir: **la revolución de 1848, revolución económica, fue todo lo burguesa que podía ser... de buena o mala gana es necesario que nos resignemos a ser pacíficos burgueses**[2].

El 27 de mayo de 1848, con mucho dolor, Proudhon decía: **hace aproximadamente dos meses, cuando la revolución que hoy se halla en el poder de la intriga, se encontraba en lo mejor**

1 LENIN... El Estado y la Revolución pp. 21-33.
2 PROUDHON... Psicología de la Revolución, pp. 8-9.

de la utopía[1]. Tratando de señalar todo el fracaso de la revolución fallida, Proudhon continúa:

> ¿No somos nosotros testimonio, nosotros generación de 1848, de una corrupción peor todavía que aquella de las más terribles de la historia; de una miseria igual a la de los tiempos feudales, de una opresión del espíritu y de la conciencia, de un embrutecimiento de toda la facultad humana, más bajo de todo cuanto se ha visto en la época de la barbarie[2].

Proudhon, antes que Marx, señaló que gran parte del fracaso se debía a que la revolución de 1848 fue para muchos sólo una revista retrospectiva de la primera revolución[3]. Fue la inautenticidad, nutrida de imitación servil, lo que hizo de 1848 una revolución de caricatura:

> Los demócratas de 1848, haciendo la República con sus recuerdos parlamentarios, han hecho retroceder la revolución medio siglo. Yo no acuso ni a su patriotismo, ni a su buena voluntad, ni a su desinterés. Toda su culpa no consiste sino en ser más que imitadores: se creyeron hombres de Estado, porque copiaban los viejos moldes...
>
> Al compás de la Marsellesa y del viejo himno republicano se hizo la revolución de febrero. También esto es una contradicción[4].

Para Proudhon una de las causas más importantes del fracaso de la revolución de 1848 fue la ignorancia. Aquí radica la debilidad política de la clase trabajadora[5]. Fue por ignorancia, por la que el labrador envió su aplauso a la represión de junio de 1848, la que le hizo ver en la represión un acto de libertad contra el comunismo[6].

Los hechos de febrero, por tanto, se debieron más a la descomposición de un sistema incapaz de resolver sus contradicciones que a la acción coherente de la clase obrera. De ahí que al desatarse la crisis, Proudhon expresó su gran inquietud y temor de ver fracasar el movimiento porque todavía no se había formado una voluntad colectiva[7].

1 Proudhon... Psicología de la Revolución, p. 11.
2 Idem, pp. 58-59.
3 Idem, p. 5.
4 Idem, pp. 6-8.
5 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 196.
6 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 97.
7 ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p. 104.

Pero para Proudhon —y en general para el Anarquismo— no todo fue fracaso. Proudhon señala que la revolución de febrero ha instaurado una época de transición[1]. Proudhon intenta demostrar —como señala Pierre Ansart— que el fracaso del movimiento revolucionario es más aparente que real, que el golpe de Estado no hizo más que confirmar la necesidad de una revolución social[2].

La revolución de 1848, gracias a su fracaso —dice Proudhon— nos hizo entender mejor lo que es una revolución. Proudhon exclama: lo que yo, antes de las jornadas de junio, apenas concebía, lo que ya no he comprendido sino bajo el fuego de la artillería reaccionaria, hoy día lo afirmo con certeza: la revolución se encuentra ya definida, la Revolución se conoce, ¡la Revolución está hecha![3]. Antes de las jornadas de junio —continúa Proudhon— la revolución apenas tenía conciencia de sí misma, era una vaga aspiración de los obreros hacia una condición menos desgraciada... gracias a las persecuciones, la revolución hoy día se conoce a sí misma[4].

Pues bien, en qué consiste la revolución: en el derecho al trabajo. En 1848 —dice Proudhon— el proletariado interviniendo en la querella entablada entre la clase media y la corona, hizo oír su grito de miseria. ¿Qué es lo que ocasionaba esta miseria?: la falta de trabajo... Trabajo para alcanzar el pan cotidiano: he ahí la petición que en 1848 hicieron los obreros, he ahí la base inquebrantable dada a la República, he ahí la revolución verdadera[5]. La revolución de 1848, ha proclamado el derecho al trabajo, esto es, la preponderancia del trabajo sobre el capital[6].

Al encontrarse la revolución consigo misma, también el pueblo se encontró consigo mismo. La revolución de 1848, expresa históricamente la mutación de las masas, de la situación de plebe a ser colectivo[7]. El pueblo se apropió aunque sea provisionalmente de la soberanía. Nunca debe olvidarse que, a pesar de su fracaso, la revolución de 1848, dio al pueblo la facultad de votar[8]. Antes de 1848 —dice Proudhon— para ejercer el derecho electoral era preciso pagar doscientos francos de contribución

1 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 27.
2 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 438.
3 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 28.
4 Idem, pp. 34-35.
5 Idem, p. 17.
6 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 65.
7 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, pp. 200-201.
8 PROUDHON... La capacidad política de la clase trabajadora, p. 23.

directa. Suponíase, por lo tanto que la propiedad era una garantía de la capacidad real... En 1848 se ha trastocado el sistema de 1830: se ha establecido sin condición alguna el sufragio universal y directo[1].

Al mismo tiempo, la revolución de 1848 fue dialéctica en sus métodos y procedimientos. Lo que la distingue —según Proudhon— es la facilidad con la que evita los excesos de sus adversarios y la falta de sus defensores, sin que nadie, en los momentos de lucha, pudiese alabarse de observar una perfecta ortodoxia. Todos en 1848 fallamos, y he ahí porque desde esa fecha adelantamos tanto[2]. De hecho la experiencia de la revolución de febrero había demostrado, cómo la conciencia de clase podía atravesar por complejas fluctuaciones según los momentos históricos y depender de factores exteriores a las condiciones económicas[3].

Uno de los graves errores de la revolución —como señala Proudhon— fue olvidar que la República tenía que fundar la sociedad y no pensó más que en el gobierno[4]. Otro de sus errores es el que se refiere a la clase media. El pueblo no supo, ni antes de 1848 ni durante la revolución de febrero, mantener una actitud progresista con respecto a las clases medias. Sobre todo en el momento en que una reconciliación con la clase media era necesaria para los efectos de la empresa revolucionaria, manifestó una desconfianza que la apartó de la única clase que podía permitir su emancipación[5].

Hablando algunos años después, con temple más propio de un sentimental que de un estratega, Proudhon diría:

> Yo lloraba por el pobre trabajador, al que veía abocado al desempleo, a una miseria larga y continuada, por el trabajador en pro del cual había roto lanzas y que me sería ya imposible ayudar. Lloraba por la burguesía, presentía su ruina, la veía caminar hacia la bancarrota, una burguesía excitada contra el proletariado, y a la que me vería obligado a combatir por el antagonismo de mis ideas y la fatalidad de las circunstancias, cuando yo, más que ningún otro, me sentía dispuesto a compadecerla. Con el nacimiento de la República yo me cubría de luto y expiaba sus males... Esta revolución que iba a producirse en el orden público, era el

1 Proudhon... La capacidad política de la clase trabajadora, p. 27.
2 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 22.
3 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 419.
4 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 71.
5 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 199.

punto de partida de una revolución social sobre la que nadie tenía la última palabra[1].

Lo fundamental es que para el Anarquismo, a diferencia de lo que sucede en el Marxismo, la revolución de 1848 se convirtió en una bandera de lucha por las reivindicaciones sociales. El mismo Proudhon exclama:

— Revolución de 1848: ¿Cómo te llamas?
— Me llamo: derecho al trabajo.
— ¿Cuál es tu bandera?
— La Asociación
— ¿Tu divisa?
— La igualdad ante la riqueza
— ¿A dónde te conduces?
— A la Fraternidad

Yo te saludo, ¡Oh, Revolución! Yo te serviré como sirvo a Dios, como sirvo a la filosofía y a la libertad, de todo corazón, con toda mi alma, con toda mi inteligencia, con todo mi valor y no tendré otra regla ni otra soberana que tú[2].

El fracaso de la revolución de 1848 fue también el inicio de lo que cierto sector anarquista llamó la propaganda por el hecho, y que creó toda una era de terrorismo que fue el mayor descrédito del socialismo libertario. En el periódico Neve Rheinische Zeitung, por ejemplo, se escribía:

> Las masacres inútiles de las jornadas de junio y octubre, las vanas concesiones desde febrero y marzo y aún el canibalismo de la contrarrevolución convencieron a los pueblos de que sólo existe un medio de abreviar, de simplificar, de concentrar la agonía mortal de la vieja sociedad y los dolores de parto de la nueva, un único medio: el terrorismo revolucionario[3].

Pero esta interpretación de sólo un sector del movimiento libertario, fue tajante y reiteradamente rechazado por los anarquistas más representativos, como sería el caso de Eliseo Reclus.

Para Herzen, los primeros días de la revolución de febrero fueron los más felices de la vida de Bakunin. Durante las horas más dramáticas de la revolución, Bakunin compartió el alojamiento con la Guardia Nacional Obrera en un cuartel próximo

1 LEFRANG, Georges... Historia de las doctrinas sociales en la Europa Contemporánea, p. 102.
2 PROUDHON... Psicología de la Revolución, pp. 59-60.
3 Cit. RUBEL, Maximilien... K. Marx, p. 209.

al palacio de Luxemburgo. Su primera actitud frente a la nueva situación europea fue el plantear el europeismo. Para él, **el movimiento revolucionario sólo cesará cuando Europa** —toda Europa, sin excluir a Rusia— **se habrá convertido en una república demócrata y federal**[1].

La ola revolucionaria se propagó por toda Europa, menos en Rusia. A fines de marzo, Bakunin deja París para dirigirse a Polonia y desde ahí organizar la revolución en Rusia. Su expedición no tuvo ningún resultado, siendo incluso tratado como espía, por lo que en el mes de mayo tuvo que dirigirse a Praga, para formar parte de la celebración de un Congreso eslavo, reafirmándose en el paneslavismo como el medio para lograr la revolución social. Como diría más tarde, halló en los eslavos **una asombrosa lozanía y una energía e inteligencia natural incomparablemente mayor que la de los alemanes**[2].

El 12 de junio, día en que se clausuraba el Congreso paneslavista, estalla en Praga una insurrección protagonizada por los estudiantes y los obreros checos. Bakunin, como era de esperar, se lanzó en cuerpo y alma a la lucha. Pero el 16 de junio, el general Windischgrätz hizo bombardear el centro de la ciudad y los insurgentes se rindieron incondicionalmente. Bakunin logró huir a Francia y de ahí a Berlín.

En resumen, el producto histórico de la experiencia de la revolución de 1848 en Bakunin fue su **Apelo a los eslavos**, editado por él mismo y publicado en Leibsing en 1848. Obra con la cual rompe definitivamente con Marx, con quien había mantenido relaciones cordiales hasta ese entonces.

1 Cfr. CARR, E.H... **Michael Bakunin**, p. 168
2 Idem, p. 176.

La Comuna de Paris 3

La segunda mitad del siglo XIX parece diferenciarse tan marcadamente de la anterior, que el contraste se presenta más significativo que la continuidad. Hacia 1867, el estado nacional centralizado se había convertido en la forma política triunfante de la edad, y el antiguo ideal federal yacía en completo descrédito. Una revolución técnica que se iniciaba en 1870, en reemplazo de la revolución industrial que va desde 1770 a 1870, conmocionaba los fundamentos económicos del mundo occidental. Los habitantes de las ciudades comenzaron a sobrepasar en número a la población del campo, lo que sería decisivo en los procesos electorales.

Las máquinas rebasaron los fines de sus constructores. La alarmante advertencia profética de Emerson que señalaba que las cosas han tomado las riendas y guían a la Humanidad se convirtió en una lacerante verdad. El nuevo industrialismo creó un imperialismo incipiente pero agresivo. Las fábricas produjeron artículos y armas que permitieron a las grandes potencias competir, a costa del hambre de los países hoy llamados del tercer mundo, en el comercio de un planeta que parecía reducirse.

La creciente prosperidad material fue considerada como vara de medida del progreso. El prestigio de sacerdotes y filósofos se eclipsó frente a los pragmáticos hombres de empresa. El dorado pero insustancial desfile del ocaso romántico fue seguido por la fría alborada de la filosofía positivista y del arte realista.

En este escenario surgió la última gran experiencia revolucionaria del siglo XIX: la Comuna de París. En 1870, tras una sangrienta guerra franco-prusiana, se señala la victoria de Bismarck, la caída de Napoleón III y con él, la del segundo Imperio. Francia quedó desorganizada y privada de gobierno y París en inminente peligro de ser ocupada. Ante tal situación, se reconstruyó en París la guardia nacional, repartiendo armas al

pueblo. Fue una defensa desesperada, pues si la ciudad no podía ser conquistada por el asalto, podía ser rendida por el asedio y por el hambre[1].

En 1871 se eligió la Asamblea Nacional que fue abiertamente reaccionaria. Su primera medida fue pedir la paz. Las condiciones de Bismarck fueron duras: cesión de Alsacia-Lorena, gran indemnización y ocupación de París por parte del ejército prusiano. La Asamblea Nacional aceptó la paz humillante.

La Guardia Nacional de París se negó a entregar las armas. La masa de la población armada ocupó los sectores populares de la ciudad. Los prusianos que ocupaban una pequeña zona de París se retiraron en dos días. La atemorizada Asamblea se estableció en Versalles y el control de París pasó a manos de la Guardia Nacional, unida a los sindicatos obreros. Fue esta la génesis histórica de la Comuna de París[2].

La Comuna de París no surgió siguiendo un esquema preestablecido o como modelo de una nueva sociedad. Fueron los hechos los que le dieron su estructura. Sin embargo, la Comuna fue vista por los franceses, como la tradicional unidad administrativa local[3]. La Comuna estaba formada por jóvenes trabajadores pertenecientes a la Internacional, por los seguidores de Proudhon, Blanqui y por los jacobinos. Era pues difícil, en estas circunstancias, que hubiese unidad de visión y de mando, a pesar que los proudhonianos eran los que dominaban todavía el escenario político.

Los gestores de la Comuna, como decíamos, conformaban un grupo sumamente heterogéneo. Hay, sin embargo, un rasgo generacional común. El historiador inglés Cole presenta una relación estadística sumamente interesante: de 36 personas de los que se ha encontrado su partida de nacimiento, siete tenían menos de 30 años y los otros, 14 no llegaban a los 35 años y 5 no alcanzaban los 40. Vale decir, sólo 10 personas tenían más de 40 años y éstos últimos no tuvieron una importancia relevante en los acontecimientos de la Comuna. Fue, pues, un auténtico movimiento de juventudes[4].

En los breves meses de su existencia, la Comuna no pudo poner los fundamentos de una nueva sociedad. Su política financiera fue rígidamente ortodoxa, vale decir, conservadora. No

1 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, II, pp. 162-164.
2 Idem, p. 177 y ss.
3 Cfr. OLIVIER LISSAGARAY, Prosper... Historia de la Comuna de París.
4 COLE... Storia del pensiero socialista, II, p. 169.

hubo tampoco unidad de propósito ni de mando, porque su resistencia se quebrantó después de semanas sangrientas de luchas que concluyeron en una ciega matanza y en atroces represalias. Se puede decir que quedó exterminada toda una generación revolucionaria en París. Francia nuevamente se adaptó a un régimen reaccionario, en este caso el de la III República[1].

Don Manuel González Prada, en un artículo publicado en Los Parias, describe el fracaso de la Comuna de París en los siguientes términos:

> La Comuna incurrió en la gravísima falta de haber sido un movimiento político, más bien que una revolución social; y si no hubiera muerto ahogada en sangre, habría desaparecido tal vez en un golpe de Estado, como sucedió a la República del 48. Sus hombres, por más terribles y destructores que parecieron a los vecinos honrados, sentían hacia las instituciones sociales y hacia la propiedad un respeto verdaderamente burgués. No atreviéndose a provocar una crisis financiera de amplitud colosales, se convirtieron en guardianes de la riqueza amontonada en los bancos, defendieron a ese capital —inhumano y egoísta— que azuzaba y lanzaba contra ellos la feroz soldadesca de Versalles[2].

Al respecto, la posición de González Prada es muy similar a la de Marx. También Marx, a pesar que defiende por su significado histórico a la Comuna, la critica fuertemente por no haber destruido las instituciones fundamentales del antiguo régimen, por haber sido sólo incendiaria en el papel. Y es que a diferencia de lo sucedido en la Revolución Francesa, los jacobinos de la Comuna estuvieron animados de un ardiente espíritu humanitario. En esta época sólo se mostró sanguinaria la derecha, motivada por el peor de los consejeros: el miedo[3].

La caída de la Comuna significó la muerte de la Primera Internacional, que ya estaba fuertemente debilitada por la guerra franco-prusiana. El internacionalismo era incompatible con el nacionalismo a ultranza que manifestaron los franceses y los alemanes, entre ellos Marx. En Francia quedó destruido el fuerte movimiento obrero organizado por Varlin, uno de los grandes mártires de la Comuna. Pero, sobre todo, se fue generando en Francia un resentimiento frente al Marximo, al que se identificaba con lo alemán. Esta situación mejoró, sin embargo, cuando

1 BRUUN, Geoffrey... La Europa del siglo XIX, p. 127.
2 GONZALEZ PRADA, Manuel... Antología: Páginas Libertarias, p. 54.
3 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, II, p. 182.

Marx publicó, a nombre de la Internacional, su apasionada defensa de la Comuna de París, con el título **La guerra civil en Francia**[1].

A diferencia de lo sucedido en 1848, la Comuna a pesar de su fracaso, se convirtió en un recuerdo estimulante para los socialistas de todas las banderas. A pesar que sus interpretaciones, como es obvio, sean diferentes y hasta contradictorias[2].

El Anarquismo —como señala Touchard— obtuvo del recuerdo y de la leyenda de la Comuna de París gran parte de la influencia de la que dispuso entre 1872 y 1900. La Comuna será la gran referencia histórica de Bakunin y de Kropotkin[3]. Para Touchard, Proudhon era muy conocido por los rebeldes de la Comuna, y la influencia de Bakunin era grande en la sección francesa de la Primera Internacional, mientras que la influencia de Marx y de Engels era prácticamente nula[4].

Los dirigentes sindicales de la Comuna de París eran mayormente proudhonisnos[5]. De modo especial, estaban bajo la influencia de la obra póstuma de Proudhon: **La capacidad política de la clase obrera**[6]. Vale decir, creían en la pequeña propiedad privada, en el crédito gratuito y en el derecho de todo trabajador de ser remunerado de acuerdo a su trabajo. Eran contrarios a todo intento de colectivizar los medios de producción porque ello llevaría a la destrucción de la libertad individual. Combatían la producción a gran escala y el desarrollo del capitalismo porque implican el sometimiento de la mayoría a una minoría cada vez más pequeña.

El sentimiento anárquico —para Albert Ollivier— constituye a tal punto la medida común de las reivindicaciones de entonces que la encontramos en todos los manifiestos y en casi todos los artículos del **Diario Oficial**, publicado poco antes de las elecciones del 26 de marzo[7].

Rubel, en cambio, piensa que la **Comuna parisiense de 1871 fue la inspiración de un conjunto de reflexiones que con todo derecho pueden considerarse como el testamento político de Marx y como la coronación de su obra sociológica**[8]. Y ello es

1 COLE... **Storia del pensiero socialista**, II, p. 189.
2 Idem, p. 189-196.
3 TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 550
4 Idem, p. 549.
5 Cfr. COLE... **Storia del pensiero socialista**, II, p. 152.
6 Idem, p. 157
7 OLLIVIER, Albert... **La Comuna**, p. 166.
8 RUBEL, Maximilien... **K. Marx**, p. 321.

cierto en la medida en que el Anarquismo es también elemento medular de la doctrina marxista.

Para Marx el verdadero secreto de la Comuna era el de ser esencialmente un gobierno de la clase obrera[1]. El mismo nos dice:

> En su fundamento, era un gobierno de la clase obrera; el producto de la lucha de la clase productora contra la clase poseedora, la forma política por fin descubierta, con la que podía llevarse a cabo la emancipación económica del trabajo[2].

No le falta razón a Marx si uno se queda con los términos utilizados: clase productora y clase obrera, lo que no se identifica técnicamente con el proletariado. Lo cierto es que hay una profunda diferencia entre 1848 y 1871. Esta diferencia es la que mejor explica las diversas posiciones tomadas por el Anarquismo, primero bajo la influencia de Proudhon (1848) y luego bajo la influencia de Bakunin (1871).

Lenin recuerda que en 1870, Marx previno a la clase obrera de París que tratar de derribar al gobierno sería un disparate. Sin embargo, cuando en marzo de 1871 los obreros se levantan, Marx saludó a la revolución con gran entusiasmo, porque los obreros asaltaban al cielo. La experiencia de la Comuna —señala Lenin— obligó a Marx a corregir el Manifiesto del Partido Comunista, y a decir públicamente que el programa del Manifiesto ha quedado ahora anticuado en ciertos puntos[3].

Para Marx —según Lenin— la condición previa de la revolución popular que consiste en destruir la maquinaria estatal existente tiene validez sólo en algunos países de Europa continental, quedando expresamente excluida Inglaterra[4]. Por otra parte, La Comuna de París, le permitió a Marx distinguir entre revolución popular y revolución proletaria. No debe olvidarse, como señala Lenin, que el proletariado no formaba en ningún país del Continente la mayoría del pueblo. La revolución, por ende, no podía ser popular, sino englobaba tanto al proletariado como a los campesinos. La Comuna de París le enseñó a Marx que sin la alianza libre de campesinos y de los proletarios de las ciudades, la democracia es precaria y la transformación socialista imposible[5].

1 Cfr. BUBER, Martín... Caminos de Utopía, p. 120.
2 RUBEL, Maximilien... K. Marx, p. 323.
3 LENIN... El Estado y la Revolución, pp. 34-35.
4 Idem, p. 36.
5 Idem, p. 37.

Retornemos a Bakunin. El anarquista ruso tentó un año antes de la Comuna de París un levantamiento en Lyon. Su fracaso le creó un sentimiento de desesperación. La Comuna de París, inicialmente, no fue suficiente para vencer su melancolía. Pero paulatinamente se fue recuperando por el éxito que su doctrina iba teniendo no sólo en Francia sino también en Inglaterra y sobre todo en Italia[1].

En julio de 1871, Mazzini censuró acremente a la Comuna tachándola de movimiento antinacional y antirreligioso. Bakunin no pudo tolerarlo. Rompe definitivamente con Mazzini y publica **Réplica de un internacionalista a Giuseppe Mazzini** que es la más ardorosa defensa que se haya escrito sobre la Comuna de París.

Posteriormente, Bakunin expresaría su recuerdo estimulante de la Comuna, con los siguientes términos:

> **Soy partidario de la Comuna de París que, por haber sido masacrada, sofocada en sangre, por la brutalidad de la reacción monárquica y clerical, es todavía más viva, más presente en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa, pero, sobre todo, soy partidario de ella porque fue una audaz y característica negación del Estado[2].**

1 CARR... **Bakunin**, p. 444.
2 BAKUNIN... **Rivolta e libertá**, p. 73.

Características de la Revolución Anarquista

4

Después de analizar las experiencias revolucionarias del siglo XIX, veamos las características generales que debe tener la revolución, según los más destacados anarquistas, que son producto, como ya lo habíamos anotado, de las experiencias revolucionarias del siglo pasado.

Rechazo a la política partidaria

Hemos señalado que al identificar la política partidaria con el movimiento jacobino, el Anarquismo rechaza radicalmente toda forma de organización política. No es, pues, una revolución política la que patrocina el llamado socialismo libertario.

Las más ásperas batallas —como señala Woodcock— que se dieron entre anarquistas y marxistas se centró en la cuestión de si una sociedad igualitaria podía ser creada o no por los partidos políticos, aunque éstos se llamen Partido de los trabajadores[1]. El Anarquismo condena —según Touchard— a todos los partidos políticos, cualesquiera que sean, en tanto que ambicionan el poder y porque siempre tienden a petrificar dentro de sí las funciones de jefe[2].

El revolucionario libertario —dice Meltzer— nada tiene que ver con la organización política partidaria. Esta es vista sólo como un medio estratégico para alcanzar el poder, o un monumento a los líderes muertos, o un ghetto espiritual. Es también una generadora constante de burocracia y totalitarismo a través de la prédica de nuevas verdades sagradas[3].

En el mejor de los casos —indica Woodcock— es sólo la conciencia de la necesidad de la lucha la que obliga a los libertarios

1 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 25.
2 TOUCHARD, Jean... Historia de las ideas políticas, p. 555.
3 MELTZER... Anarquismo y lucha de clases, pp. 144 y ss.

a tomar iniciativas prácticas para conseguir la liberación de la sociedad, entrando en el juego de la política[1].

El rechazo a la política partidaria, sin embargo, se va atenuando en la medida que nos distanciamos de la Restauración. Fue el espíritu de la Restauración el que motivó el rechazo radical y absoluto a la política partidaria, en los precursores del socialismo contemporáneo, llamados utópicos tanto por Marx como por Proudhon.

GODWIN, por ejemplo, no nutría ninguna fe en las asociaciones políticas, pues, según él, tratan de persuadir más con la fuerza del número que con la verdad[2]. La única asociación que admitía era la creada en una situación de emergencia para resistir los atentados contra la libertad. Pero tal asociación debía desaparecer apenas cesaran las causas que la motivaron y nunca convertirse en una institución. Godwin declaraba indignado que **decidir la verdad en base del número era un intolerable insulto a la razón y a la justicia**[3].

OWEN tomó de Godwin la desconfianza frente a los movimientos políticos. No simpatizó con ningún movimiento de reforma política. **Si debiera haber** —dijo— **un Parlamento elegido el próximo año por sufragio universal y con voto secreto, sería probablemente el menos eficiente, la más turbulenta y la peor Asamblea que hasta ahora haya gobernado el país**[4].

Fourier consideraba que mediante la unión de intereses y la adecuada combinación de los diferentes caracteres de los hombres se habría solucionado el problema social, sin tener como intermediaria la política que es siempre disociadora[5]. Su actitud es más de crítico que de estratega. Como señala Engels, Fourier pone al descubierto, despiadadamente, las llagas materiales y morales del mundo burgués, lo mismo que las promesas iluministas que profetizaban una sociedad regida únicamente por la razón. Pero Fourier —añade Engels— **no es sólo crítico; su carácter siempre alegre le hace satírico, uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos**[6]. Pues bien, la crítica y la sátira de Fourier se dirigen fundamentalmente a la política partidaria.

1 WOODCOCK... L'Anarchia, p.25.
2 Cfr. GODWIN... Ricerca sulla giustizia, p. 187 y ss.
3 Cit. por WOODCOCK... L'Anarchia, p. 71.
4 Cit. RUSSELL, Bertrand... Storia delle idee del secolo XIX, pp. 137-138.
5 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú, p. 120.
6 ENGELS... El Anti-Dühring, p. 273.

SAINT-SIMON por su parte, desea sustituir la política partidaria por la planificación científica. El **Consejo de Newton,** patrocinado por Saint-Simon, sería el gobierno de los industriales, asesorados por los científicos[1]. Saint-Simon proclamaba, del modo rotundo, el primado de lo económico sobre lo político[2]. Para él, la política era únicamente la ciencia de la producción[3].

Para PROUDHON, política significa siempre centralización, concentración de poder con la consiguiente pérdida de la libertad del individuo[4]. Vale decir, la negación misma de la revolución.

Una de las ideas centrales de Proudhon fue el señalar que el remedio a los males sociales no hay que buscarlo en la política sino en las raíces económicas de la sociedad[5]. Reiteradamente señala que, la revolución social quedaría seriamente comprometida si se efectuase por medio de una revolución política[6]. De este modo, Proudhon confirmó el principio que la reforma socio-económica no provendrá nunca de una reforma política, sino por el contrario, es la reforma política la que debe salir de la reforma social[7]. Como señala el mismo Proudhon, **en la democracia obrera la política es el corolario de la economía y las dos se rigen por el mismo método y por los mismos principios**[8].

Por otro lado, Proudhon señala que hay que luchar contra toda forma de abolutismo y, según él, todo partido político, por el mero hecho de proponerse la conquista del poder, es heredero del absolutismo[9]. Woodcock señala que Proudhon fue un **heremita voluntario** en el mundo político del siglo XIX[10]. No buscó seguidores y se opuso siempre a todo lo que podía significar sistema. Bajo el impacto del jacobismo deformado, el socialista francés exclama:

> **Dejad a los burgueses la política y la elocuencia; la retórica de los clubes no os enseñará nada; toda esa palabrería**

1 GARCIA SALVATTECCI, Hugo... o.c., p. 21.
2 Cfr. TOUCHARD, Jean... Historia de las ideas políticas, p. 130.
3 Cfr. BUBER, Martín... Caminos de Utopía, p. 30.
4 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 240.
5 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 118.
6 Idem, p. 102.
7 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 228.
8 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 51.
9 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 13.
10 Idem, p. 8.

es una injuria al sentido práctico, a la gravedad del trabajo, a la seriedad de los negocios, al silencio del estudio; a la dignidad del espíritu[1].

No se debe, sin embargo, interpretar mal a Proudhon cuando anuncia el fin de la política. Cuando ello lo hace sólo se refiere a la política tradicional, vale decir, a la alienación de las fuerzas colectivas por un estado centralista y autoritario[2]. Pero existe también una política de los trabajadores que —según Proudhon— reside en la exclusión de toda dualidad entre un poder centralizado encargado de la autoridad y las masas dominadas y explotadas[3].

Después de la experiencia de 1848, Proudhon se esforzó en reconstruir el partido de la revolución y en definir la capacidad política de la clase obrera. Desde ese momento, Proudhon señala que el orden político descansa fundamentalmente en dos principios contrarios: la autoridad y la libertad. El primero inicia, el segundo determina. Este tiene por corolario la razón libre, aquel la fe que obedece[4]. También aquí debe encontrarse la síntesis más perfecta.

Capacidad política significa —según Proudhon— tener conciencia de sí mismo como individuo de una colectividad, afirmar la idea de que ello resulte y procurar su realización. Es capaz todo aquel que reuna estas tres condiciones[5]. Pues bien, el pueblo —según Proudhon— ya puede manifestar su capacidad política al:

1. Emitir un principio verdaderamente suyo que resuma y sintetice todas sus ideas.
2. Manifestar su acuerdo con este principio mediante la conformidad de su voto, y
3. Elegir por delegados a los hombres que sepan expresar su pensamiento y sostener su derecho, hombres que lo representen en cuerpo y alma y de quienes pueda decirse sin riesgo de ser desmentido: estos son los huesos de mis huesos y la carne de mi carne[6].

Ya con la revolución de 1848 soplan otros vientos. El rechazo a la política partidaria se atenúa. En el caso de Proudhon,

1 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 18.
2 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, pp. 234-235.
3 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 444.
4 PROUDHON... El principio Federativo, p. 16.
5 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 29
6 Idem. p. 23.

sólo se limita a señalar los peligros que hay que evitar, partiendo que **la lógica y la buena fe son primordiales en política**[1], aunque desgraciadamente suelen brillar por su ausencia.

Para el gran anarquista alemán, conocido con el seudónimo de STIRNER, el individuo es único y no es miembro de ningún partido. El partido —nos dice— no es más que un Estado dentro de otro Estado, que se opone a todo lo que signifique individualidad, al mismo tiempo que patrocina el dogmatismo más intransigente. Oponiéndose al pensamiento de la época, Stirner dice: **no es contra el Estado, sino contra el individuo donde naufragan todos los partidos**[2].

Más adelante, el auténtico padre del Anarquismo teórico, nos dice:

> **En todo partido que busca la supervivencia los miembros no tienen libertad, o mejor individualidad... la independencia del partido tiene como presupuesto la dependencia de los miembros del partido... Un partido, de cualquier tipo que sea, no puede hacer de menos de la profesión de fe... Porque al inicio del partido sus miembros tienen la obligación de creer** [3].

BAKUNIN toma mayor conciencia de la necesidad imperiosa de la organización para lograr objetivos revolucionarios en bien del pueblo. Alejado ya del espíritu de la Restauración, no se opone a la estructura partidaria, aunque luche de un modo permanente contra lo que se denomina politiquería.

Bakunin, sobre todo después del fracaso de la revolución de 1848, señala la necesidad de que el pueblo se organice. Al igual que Proudhon, Bakunin piensa que, con dicha revolución, el pueblo ha alcanzado la conciencia política, lo único que le resta todavía para liberarse es el organizarse[4]. A partir de ese momento, Bakunin insistirá en que **para crear una fuerza popular capaz de aplastar el poder civil y militar del Estado, el proletariado debe organizarse**[5]. Bakunin llega incluso a ofrecer un partido con el que se podrá **organizar de manera amplia un verdadero socialismo, una colectividad inspirada y animada por la más completa libertad**[6].

1 PROUDHON... El principio Federativo, p. 21.
2 STIRNER... L'Unico e la sua propietá, p. 542.
3 Idem, p. 544.
4 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, pp. 75-76.
5 BAKUNIN... El sistema del Anarquismo, p. 111.
6 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, pp. 167-168.

Es ilustrativo, al respecto, lo que señala Bakunin en una carta dirigida a Albert Richard:

> Me escribes, querido amigo, que eres enemigo de todos los estatutos y sostienes que son adecuados sólo para los juegos de niños. No comparto plenamente tu opinión sobre ese punto. La reglamentación excesiva es detestable y creo contigo que la gente responsable debe delinear el curso de su conducta y no apartarse de él. Sin embargo, vamos a tratar de entendernos... para establecer cierta coordinación en el actuar —coordinación que en mi opinión resulta necesaria entre la gente responsable que persigue la misma meta— se requieren ciertas condiciones, un conjunto definido de reglas que rijan igualmente para todos, cierto acuerdo y comprensión que deben renovarse con frecuencia. Sin ellas, hasta la gente más responsable podría llegar a anular los esfuerzos de los demás. La consecuencia sería entonces la desarmonía y no la armonía... debemos reemplazar al gobierno centralizado por la acción anónima, pero poderosa, de todas las partes. Pero a fin de que esa descentralización sea posible, es necesario contar con una verdadera organización y ésta no puede existir sin cierto grado de reglamentación, lo que es, después de todo, simplemente el producto de un acuerdo o contrato mutuo[1].

El dedicarse únicamente a metas económicas significaría —dice Bakunin— la muerte del proletariado. Es necesario no sólo una doctrina sino también una organización que sistematice coherentemente metas y objetivos. Pero Bakunin recuerda que la existencia de una teoría oficial y congelada impediría el desarrollo específico del pensamiento del mundo obrero[2].

No hay, pues, en Bakunin un rechazo pleno y tajante a toda forma de política, sólo rechaza lo que posteriormente se denominaría **pequeña política**. El mismo nos dice:

> La Internacional, poniendo al proletariado fuera de la política de los Estados y del mundo burgués, crea un nuevo mundo, el mundo del proletariado internacional. Esto es, el mundo del futuro[3].

El rechazo a la política tradicional o burguesa es radical en Bakunin. Es evidente —nos dice— que el sector socialista revolucionario no puede aliarse con ninguna facción de la política

1 BAKUNIN... Tácticas Revolucionario, pp. 113-114.
2 BAKUNIN... Rivolta e libertá, pp. 238-239.
3 Idem, p. 241.

burguesa, ni siquiera con la facción más progresista, sin convertirse inmediatamente, aun en contra de su voluntad, en un instrumento de esa política[1]. Pero dicho rechazo, los repetimos una vez más, no anula en Bakunin la imperiosa necesidad de organizar las fuerzas populares.

En el caso peruano e indoamericano, los anarquistas reemplazaron en el escenario político a los movimientos radicales, de indudable corte jacobino. Su posición, por ende, en relación a la política, está más cercana a los hombres de la Restauración que a los que hicieron la revolución de 1848. Así por ejemplo, uno de los gritos de batalla del Maestro del Anarquismo peruano, Don MANUEL GONZALEZ PRADA, fue: **¡Fuera política, vengan reformas sociales!**[2]. Para el Maestro Prada, **una cosa son los intereses de la política y otra cosa son los intereses del proletariado**[3]. Por lo que añade: **el proletariado noble y altivo no se enrola en banderías ni sube a tabladillos electorales: se subleva o se abstiene**[4]. Dicha posición favorecería más tarde la aparición de un Partido de nuevo cuño, donde la actividad docente juega un papel más importante que la lucha por conseguir, de cualquier modo, el poder político.

El rechazo a la política partidaria no es, pues, ni claro ni preciso dentro del Anarquismo. Lo que está fuera de duda es que existe una preocupación para que no se distorsione la limpieza de una causa revolucionaria por un aparato burocrático que sólo busca su propia supervivencia. Lo que está claro es que no puede haber cabida ni para la demagogia ni para el oportunismo.

Vivimos en una época en la que más que nunca es necesario trabajar en equipo. Hoy en día no caben Quijotes aislados. Pero, por otra parte, hay que evitar el profesionalismo político. No se puede negar, por ejemplo, que la politiquería es uno de los peores virus de la auténtica rebeldía estudiantil[5].

La distinción que hiciera Gramsci entre proceso e institución revolucionaria nos puede ayudar. Las instituciones revolucionarias —entre ellas el partido y el sindicato— si bien cumplen una función histórica, pueden en algún momento significar una rémora para el auténtico proceso revolucionario. Por exigencia

1 BAKUNIN... **Tácticas Revolucionarias**, p. 131.
2 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Horas de Lucha**, p. 28.
3 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Anarquía**, p. 80.
4 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Prosa Menuda**, p. 135.
5 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... **El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú**, p. 104 y ss.

burguesa, ni siquiera con la facción más progresista, sin convertirse inmediatamente, aun en contra de su voluntad, en un instrumento de esa política[1]. Pero dicho rechazo, los repetimos una vez más, no anula en Bakunin la imperiosa necesidad de organizar las fuerzas populares.

En el caso peruano e indoamericano, los anarquistas reemplazaron en el escenario político a los movimientos radicales, de indudable corte jacobino. Su posición, por ende, en relación a la política, está más cercana a los hombres de la Restauración que a los que hicieron la revolución de 1848. Así por ejemplo, uno de los gritos de batalla del Maestro del Anarquismo peruano, Don MANUEL GONZALEZ PRADA, fue: ¡Fuera política, vengan reformas sociales![2]. Para el Maestro Prada, una cosa son los intereses de la política y otra cosa son los intereses del proletariado[3]. Por lo que añade: el proletariado noble y altivo no se enrola en banderías ni sube a tabladillos electorales: se subleva o se abstiene[4]. Dicha posición favorecería más tarde la aparición de un Partido de nuevo cuño, donde la actividad docente juega un papel más importante que la lucha por conseguir, de cualquier modo, el poder político.

El rechazo a la política partidaria no es, pues, ni claro ni preciso dentro del Anarquismo. Lo que está fuera de duda es que existe una preocupación para que no se distorsione la limpieza de una causa revolucionaria por un aparato burocrático que sólo busca su propia supervivencia. Lo que está claro es que no puede haber cabida ni para la demagogia ni para el oportunismo.

Vivimos en una época en la que más que nunca es necesario trabajar en equipo. Hoy en día no caben Quijotes aislados. Pero, por otra parte, hay que evitar el profesionalismo político. No se puede negar, por ejemplo, que la politiquería es uno de los peores virus de la auténtica rebeldía estudiantil[5].

La distinción que hiciera Gramsci entre proceso e institución revolucionaria nos puede ayudar. Las instituciones revolucionarias —entre ellas el partido y el sindicato— si bien cumplen una función histórica, pueden en algún momento significar una rémora para el auténtico proceso revolucionario. Por exigencia

1 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 131.
2 GONZALEZ PRADA, Manuel... Horas de Lucha, p. 28.
3 GONZALEZ PRADA, Manuel... Anarquía, p. 80.
4 GONZALEZ PRADA, Manuel... Prosa Menuda, p. 135.
5 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú, p. 104 y ss.

dialéctica, toda institución tiende a solidificarse. Es el proceso y el devenir de una ideología lo que debe primar y a la que se debe sacrificar si fuera el caso la misma institución. No se puede ir contra la organización, ni se pueden rechazar las teorías e ideologías que son indispensables en todo movimiento político-social. Lo que hay que evitar son los dogmas, las intransigencias, las consignas que llevan a las peores formas de alienación moral e intelectual.

También en este punto, el pensamiento anarquista es una auténtica negación de la negación. Su fruto debe ser, el adecuar la política a las exigencias revolucionarias de un auténtico Humanismo, que exige que sea el mismo pueblo el que se organice para impedir toda manipulación de viejos o nuevos grupos de poder.

El papel del pueblo dentro de la revolución

Estrechamente unida a la política está el papel que se le asigne al pueblo dentro del mecanismo del cambio revolucionario. Al respecto hay en el Anarquismo la influencia de dos motivaciones contrarias. Una le viene del espíritu de la Restauración que lo lleva a desconfiar del pueblo. La otra le viene del Romanticismo político y de la experiencia de la revolución de 1848, que lo invita a confiar en las fuerzas ocultas pero renovadas de una humanidad que progresa constantemente a través de lo que Hegel llamaba **el espíritu del pueblo.**

Por las razones anteriormente señaladas, los hombres más cercanos al espíritu de la Restauración desconfiaron del pueblo. Godwin patrocinaba, en el fondo, una revolución de los intelectuales. Saint-Simon señalaba expresamente que el pueblo debía quedar pasivo frente a las medidas que se tomen en su favor. La revolución —según Saint-Simon— no podrá nunca surgir del pueblo, puesto que emerge de las alturas, vale decir, del corazón noble y filántropo de los patricios. Es por este motivo, por el que Saint-Simon proclamaba la necesidad de la dictadura para imponer las reformas[1]. La misma desconfianza en las virtualidades del pueblo, la encontramos en Owen y en Fourier[2].

Dentro del movimiento propiamente anarquista, como ya hemos señalado, no hay una posición clara y definida. Se puede decir que fluctúa entre dos herencias: la de la Restauración y la

1 GARCIA SALVATTECCI, Hugo... **El anarquismo frente al marxismo y el Perú**, p. 22

2 Idem, p. 27

de 1848. La primera generación libertaria está más cercana al espíritu de la Restauración, mientras que la segunda es fruto de la revolución de 1848.

Fue precisamente PROUDHON el primero en tomar conciencia que, en la revolución de 1848, había ingresado un nuevo elemento, que sería decisivo en la lucha revolucionaria: la masa obrera. Llega a afirmar que los trabajadores, por sí mismos y si sin ayuda de los intelectuales, pueden renovar radicalmente una sociedad[1]. Y es que Proudhon condividía plenamente el desprecio que mostraba Rousseau por los intelectuales.

Como señalan Marx y Engels, el Proudhon real no recurre en parte alguna a la gratitud del hombre de talento. Lo que dice es esto: **el artista, el sabio, el poeta sólo perciben su justa recompensa por el hecho de que la sociedad les consiente consagrarse exclusivamente a la ciencia y al arte**[2].

Proudhon proponía sustituir la fórmula jacobina: **todo para el pueblo pero todo por el Estado**, por la fórmula: **todo para el pueblo y todo por el pueblo**[3]. De lo que se trata —dice Proudhon— es de revelar al mundo el verdadero pensamiento del pueblo; de legitimar sus aspiraciones de cambio y su derecho a la soberanía[4]. Y es que, para Proudhon, el pueblo no es únicamente un ser dotado de razón, una persona moral, como decía Rousseau, sino una persona real y efectiva, con su individualidad, su esencia, su vida, su razón propia[5].

Aquí radica el mérito de la revolución de 1848: haber descubierto la capacidad política de la clase trabajadora. Proudhon opina que los años de 1830, 1848 y 1864 marcan los grandes momentos que jalonan la transformación de la masa en clase consciente, de la plebe en clase política[6]. El mismo Proudhon, tratando de explicar la esencia del movimiento revolucionario de 1848, nos dice:

> **No pertenecemos a ninguna escuela, a ninguna secta, no juramos ninguna bandera. Somos del pueblo. Al pueblo sólo, decía Platón, le cabe el derecho de crear la palabra y la fórmula; toda expresión, toda concepción individual, es una prisión del pensamiento del pueblo... Toda nuestra ciencia consiste en espiar las manifestaciones del pueblo; en solicitar**

1 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 110.
2 MARX-ENGELS... La Sagrada Familia, p. 112.
3 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, pp. 286-287.
4 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 21.
5 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 151.
6 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p. 102.

sus palabras, en la interpretación de sus actos. Interrogar al pueblo, representa para nosotros toda la filosofía, toda la política[1].

A lo largo sobre todo de sus últimos escritos, hay en Proudhon una pronunciada exaltación de la capacidad intrínseca de la clase trabajadora de organizarse autónomamente. Para el maduro Proudhon, la revolución es obra exclusiva del pueblo y no de arquitectos de revoluciones.

Para arribar a esta posición, Proudhon tuvo que superar toda la herencia de la Restauración que se manifiesta en algunas de sus obras tempranas. Herencia que lo llevó en algún momento a definir al pueblo como plebe ignorante[2], y a afirmar que el pueblo es siempre un obstáculo para la libertad, bien porque desconfíe de las fórmulas democráticas, bien porque les sean indiferentes[3].

Pero lo más importante —como bien señala Jean Servier— es que la filosofía social de Proudhon procede directamente del impulso revolucionario del pueblo y no de una iluminación personal o de la inspiración de otros pensadores[4]. Aquí radica principalmente la grandeza del socialista francés.

BAKUNIN, producto neto de 1848, dice: la vida del pueblo, la evolución del pueblo, el progreso del pueblo son obras exclusivamente del pueblo[5]. Señala enardecido que la pasión que vence todos los obstáculos y crea nuevos mundos se encuentra exclusivamente en el pueblo. Es al pueblo a quien le toca la iniciativa del movimiento[6]. Sólo los hombres del pueblo —continúa Bakunin— pueden ser verdaderos dirigentes de la lucha por la emancipación. Para ello, el pueblo tiene dos libros de los cuales aprender: uno de ellos es la experiencia de privaciones, opresión, despojo y tormentos sufridos, y el otro la viviente tradición oral, que se transmite de generación en generación, ampliando su alcance a la par que se hace más racional su contenido[7].

El pueblo es también para Bakunin una fuente de inspiración. La causa del pueblo —nos dice— consiste únicamente en la actuación del ideal del pueblo. Hay que buscar en el pueblo las

1 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 22-23.
2 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 92.
3 PROUDHON... El principio Federativo, p. 32.
4 SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 195.
5 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 141.
6 Idem, p. 126-127.
7 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 65.

eventuales correcciones que haya que hacer en el camino[1]. Cuando se trate del pueblo no se debe temer absolutamente nada. El secreto del éxito de la revolución de 1789 —según Bakunin— estriba en que no temió desatar las pasiones populares sino por el contrario las fomentó por todos sus medios, considerándola único camino para salvar al país y salvarse a sí mismos de la reacción interna y del ataque exterior[2].

Para Bakunin la época de las grandes figuras políticas ha pasado. Las grandes personalidades son indispensables únicamente en las revoluciones políticas. En la revolución social, en cambio, no sólo son inútiles sino perjudiciales. Hoy en día, lo colectivo debe prevalecer sobre lo individual[3]. No debe temerse, por tanto, el desatar las pasiones populares pues suelen ser el único camino para salvar al país[4].

Pero, al igual que Proudhon, Bakunin constata que la clase obrera suele ser ignorante y le falta completamente la teoría[5], por lo que señala que la revolución debe ser ayudada y organizada, en gran parte, por la juventud, aunque sólo puede llegar a su fin por el pueblo[6]. En todo caso, el propósito socialista consiste en hacer que cada trabajador sea plenamente consciente de lo que quiere, despertando en él una inteligencia que corresponda a su instinto, porque cuando la inteligencia de los trabajadores alcance el nivel de su instinto, cristalizará su voluntad y su poder se volverá irresistible[7].

Aquí estriba una de las grandes responsabilidades de la clase dirigente. Ningún pueblo —dice Bakunin— debe ser jamás engañado por ninguna causa y por ninguna meta. Esto no sólo sería criminal sino también nefasto para el resultado de la causa revolucionaria[8]. Uno de los grandes méritos del movimiento anarquista es el haber recalcado que no se puede construir nada sólido con el engaño y con la mentira.

KROPOTKIN, si bien admite la necesidad de una minoría concientizadora, señala que las revoluciones no las hacen los que se profesan revolucionarios, sino sólo el pueblo descontento de

1 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 146.
2 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 135
3 Idem, pp. 101-102.
4 Idem, p. 135.
5 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 214
6 Idem, p. 162.
7 BAKUNIN... El sistema del Anarquismo, p. 109.
8 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 145

un sistema imperante[1]. En una carta escrita en 1912, al cumplir los setenta años, Kropotkin decía:

> ...si algunos de nosotros hemos contribuido en cierta medida a la tarea de la liberación de la Humanidad explotada, ello se debe a que nuestras ideas fueron más o menos la expresión de las que germinaban en lo profundo de las masas del pueblo. Cuanto más vivo, más me convenzo de que no es posible ninguna ciencia social fidedigna y útil, ninguna acción social auténtica, a menos que la ciencia base sus conclusiones, y la acción base sus actos en los pensamientos e inspiraciones de las masas. Todas las clases sociológicas y todas las acciones sociales que no lo hagan, serán estériles[2].

Kropotkin pone también de relieve la importancia de la opinión pública, como un instrumento de presión moral en una sociedad, de modo especial, en la sociedad anárquica[3]. La opinión pública tendría un mayor valor de persuasión que el frío derecho legislado.

Kropotkin, por último, hace un análisis del papel que juega el pueblo en el devenir histórico. Para él, a través de todos los tiempos han estado en conflicto dos corrientes de pensamiento y acción en medio de las sociedades humanas. De una parte, las masas, esto es, el pueblo forjó a fuerza de trabajo, en el curso de su existencia, una serie de instituciones necesarias para hacer posible la vida social, el mantenimiento de la paz, el arreglo de los conflictos y la práctica del apoyo mutuo. De otra parte, florecieron los hombres tenidos por magos, shamans, oráculos y sacerdotes, fundadores y guardianes del saber, de la ley y del culto. Estos últimos, se fueron transformando en clérigos, militares y letrados[4].

La Anarquía, para Kropotkin, es el producto histórico del primer movimiento. Representa la fuerza creadora y constructiva de las masas que elaboraron las instituciones de la ley común a fin de defenderse de una minoría dominadora. Desde esta perspectiva, para Kropotkin, en todos los tiempos han existido anarquistas y partidarios del Estado. Los anarquistas se apoyan en las mayorías populares y los partidarios del Estado tratan de reforzar las minorías gobernantes privilegiadas[5].

1 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 172.
2 Cit. MELTZER... Anarquismo y lucha de clases, p. 23.
3 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 190.
4 KROPOTKIN.. La ciencia moderna y el Anarquismo, pp. 20-22.
5 Idem, p. 22.

A pesar de las fluctuaciones del movimiento anarquista, que no permite que se dogmatice sobre él, es innegable que dentro del socialismo libertario hay una mayor fe en las virtualidades del pueblo que dentro del movimiento marxista. Este punto ya ha sido señalado por el italiano Cafiero[1]. Y es que en la obra de Marx, la quiebra de los ideales nacionales de Alemania en 1848, jugó un papel más decisivo que el fracaso de la experiencia revolucionaria. El auténtico Anarquismo, en cambio, trató de complementar la idea de la organización partidaria con la mística del impulso individual y popular.

Gramsci, marxista del mejor cuño, si bien reconoce la necesidad del partido, abriga también un gran sentimiento populista. Como señala Luciano Gruppi, Gramsci en sus años de cárcel, trató de descifrar el espíritu popular creativo en sus diversas fases y grados de desarrollo. Su sentimiento populista lo demuestra, de modo claro y preciso, en la interpretación que hace del folklore y cuando dice: **la revolución comunista sólo puede efectuarla las masas y no un secretario de partido ni un presidente de la República mediante un decreto**[2]. Pues bien, tal idea es de neta entraña bakuniana[3].

Revolución y lucha de clases

A partir del siglo pasado, la teoría de la lucha de clases juega un rol importante en la interpretación del proceso histórico. El sistema de clases —nos dice Nicolás Walter— es un problema político fundamental, pero la lucha de clases no es la única actividad política para los anarquistas[4]. La lucha de clases es un hecho que no admite pruebas en contrario. El problema es de complementarla con otros hechos o darle una cerrada exclusividad. Ello implica, en el fondo, una determinada aptitud sicológica. Como señala Woodcock, **el anarquista no detesta a los ricos, sino la riqueza; a sus ojos, el rico es tan víctima de la opulencia como el pobre es víctima de la miseria**[5].

El problema de la lucha de clases no sólo lo encontramos en Babeuf, sino también en SAINT-SIMON. Desde sus primeros escritos, Saint-Simon afirma que **todo grupo social tiende a acrecentar su poder en el seno de la colectividad y llegar a poseer el mando**[6]. Su obra hace posible una descripción de la historia en

1 Cfr. CAFIERO, Carlos... **Anarchia e Comunismo.**
2 GRAMSCI, Antonio... **Scritti Politici**, p. 376
3 BAKUNIN... **Tácticas Revolucionarias**, pp. 149-161.
4 WALTER, Nicolás... **Acerca del Anarquismo**, p. 42
5 WOODCOCK... **L'Anarchia**, p. 23.
6 Cfr. ANSART, Pierre... **Marx y el Anarquismo**, p. 49

término de conflictos de clase[1]. De modo especial, en su ideario la oposición de lo económico y lo político, responde a la oposición de las clases industriales y de las clases feudales[2]. En el Catecismo de los industriales, Saint-Simon interpreta la realidad histórica de ese entonces como la oposición de dos clases: la industrial por una parte y la nobleza feudal por otra.

Es por este motivo por el que Engels le rinde tributo a Saint-Simon. A Engels le parecía que era un gran descubrimiento, en 1802, el concebir la Revolución Francesa como una lucha de clases entre la nobleza, la burguesía y las masas no poseedoras[3].

Pero una cosa es reconocer la lucha de clases y otra el propiciarla. No le falta razón a Cornu, cuando señala que Saint-Simon no intentaba defender los intereses específicos de clase del proletariado y negaba la lucha de clases y la acción revolucionaria como medio de transformación de la sociedad. Saint-Simon —continúa Cornu— no quería destruir la sociedad burguesa, sino mejorarla mediante una organización racional de la producción[4]. Herbert Marcuse interpreta a Saint-Simon de idéntico modo. Según Saint Simon —nos dice Marcuse— el progreso del sistema industrial exigía, como supuesto previo, que la lucha entre las clases fuese transformada primero en lucha contra la naturaleza, en la que todas las clases sociales se encontraban unidas[5].

Saint-Simon no se oponía a los patrones sino a los ociosos. Para él, patrones y obreros formaban parte de una única clase, la clase productora, aunque sociológicamente estén diferenciadas en su interior. Gian Mario Bravo, asiduo estudioso italiano del Anarquismo, señala que este principio sainsimoniano es el punto de partida no sólo del colectivismo, sino también del pensamiento social de la Iglesia Católica, basado en la encíclica Rerum Novarum de León XIII[6].

FOURIER despiadadamente pone al descubierto las llagas materiales y morales del mundo burgués. En este punto —como señala Engels— Fourier no es sólo crítico, sino que se convierte en uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos[7]. En contraposición, Fourier enumera con gran precisión, los males del proletariado:

1 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 63.
2 Idem, p. 62.
3 ENGELS... el Anti-Dühring, p. 273.
4 CORNU... Marx-Engels, p. 30
5 MARCUSE, Herbert... Razón y Revolución, p. 324.
6 BRAVO, Gian Mario... Historia del Socialismo, pp. 93-94
7 ENGELS... El Anti-Dühring, p. 273.

1. Soporta cargas de las que están exentos los ricos y está privado de una serie de derechos, como sería el de caza y el de pesca, que el rico posee.
2. Está sujeto a cambios de empleo y obligado a desempeñar funciones que no son de su agrado.
3. Está propenso a contraer enfermedades por exceso de trabajo o por realizar trabajos peligrosos.
4. En caso de enfermedad está desprovisto de todo.
5. Las milicias le arrebatan a sus hijos.
6. Si su mujer y su hija son bellas, están condenadas inevitablemente a la prostitución.
7. No tiene ningún tipo de protección en los tribunales: no hay justicia para el pobre[1].

Esta realidad, sin embargo, no lleva a Fourier a propiciar la lucha de clases, sino al intento de destruir la causa de dicha lucha, esto es, el sistema industrial. El único modo de solucionar el problema social, para Fourier, era destruir el sistema de producción industrial y retornar anacrónicamente a pequeñas comunidades que se autoabastecieran en sus necesidades primarias, rechazando todo tipo de lujo, comodidad y progreso material.

En los socialistas ingleses, Godwin y Owen, encontramos similares rechazos a la lucha de clases.

En PROUDHON, en cambio, se da un análisis más científico de la lucha de clases. De modo especial el 31 de julio de 1848, durante una célebre sesión de la Asamblea Nacional, Proudhon proclama desde la tribuna el principio de la lucha de clases y hace un público voto de fidelidad a la causa del proletariado. Al mismo tiempo, propicia una liquidación social que debe efectuar el proletariado contra la burguesía y sugiere, por primera vez, que en esta lucha los anarquistas deben ponerse de parte de los trabajadores, como clase, y ya no como vaga entidad llamada pueblo[2].

En Psicología de la Revolución, Proudhon nos dice que el proletariado y la miseria tienen por causa orgánica la división de la sociedad en dos clases: una que trabaja y no posee, y otra que posee y no trabaja, y que por consecuencia consume sin producir[3]. Este hecho contemporáneo, según Proudhon, es producto

1 Cfr. LEFRANC... Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea, p. 60.
2 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 112.
3 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 38.

de la Revolución Francesa. Después de 1879, roto el haz de los gremios —nos dice— surgió natural y espontáneamente la distinción entre la clase de los maestros, poseedores de los instrumentos de trabajo, capitalistas y grandes propietarios, y la de los simples asalariados. Negar hoy esta distinción de ambas clases —continúa Proudhon— sería algo más que negar la escisión que la produjo... Ahora bien, conviene sobre todo afirmar la verdad de esta distinción porque sólo de ella reciben todo su valor las candidaturas de los obreros y sin ella carecerían de sentido[1].

En resumen, Proudhon es uno de los primeros en indicar cómo una clase social puede convertirse en sujeto de una empresa histórica y cómo ella puede dirigirse contra el sistema para destruirlo[2]. Encerrada en su situación y en su vida económica, la clase —para Proudhon— tiende a constituir un tipo aparte que posee costumbres, principios morales, ideas y programas políticos, amén de una sicología característica[3].

En **La capacidad política de la clase obrera**, Proudhon insiste en que toda clase para convertirse en sujeto histórico requiere adquirir conciencia de su ser y de su ley. Pero, por otra parte, la conciencia de clase no puede realizarse más que por la conciencia de la alteridad, por una conciencia de que se está frente a fuerzas rivales y por una comprensión de las diferencias. En otras palabras, la conciencia de clase no puede mantenerse más que a través de la experiencia de la lucha de clases. El mismo Proudhon nos dice: **la guerra de las clases condiciona la conciencia de clases**[4]. En este punto, pues, no hay mayor oposición entre el proudhonismo y el marxismo.

Para Proudhon una cosa es la separación económica de las clases y otra cosa es la conciencia de clase que irrumpe en la historia a través de un programa político. La separación económica de clases se esboza desde la revolución de 1789 y se profundiza en 1848 con el refuerzo de la alta burguesía, y en este sentido existe una progresión continua. La conciencia de clase, en cambio, se forma por progresión discontinua. Parece retrasarse antes de 1848 sobre la evolución económica, afirmarse brutalmente en las jornadas de febrero, oscurecerse de nuevo en el reflujo revolucionario y renacer triunfante en 1864[5]. Y es que —para Proudhon— más que por la separación económica es por la idea

1 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, pp. 34-35.
2 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 211.
3 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, pp. 75-76.
4 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, pp. 202-203.
5 Idem, p. 201.

por la que la clase se unifica, afirma su proyecto y accede a la capacidad política[1].

Una clase llega a la conciencia de sí —nos dice Proudhon— cuando es capaz de formular una idea y deducir de ella una práctica apropiada y una política conforme a sus intereses. Estas son las tres condiciones indispensables para el advenimiento de una clase como sujeto político. Condiciones dialécticamente ligadas pero perfectamente distinguibles —según Proudhon— puesto que no puede deducirse una de otra[2].

En lo que se refiere a las clases sociales, Proudhon habla claramente de tres clases fundamentales: la burguesía, la clase media y la clase obrera. Hasta 1864, Proudhon le otorga mucha importancia a la clase media. Pero, a partir de dicho año, Proudhon va a referirse fundamentalmente a dos clases: la burguesía y el proletariado. En El Principio Federativo, Proudhon nos dice que la sociedad se divide naturalmente en cierto número de clases, pero poco a poco estas clases se refunden en dos: una superior, aristocracia, burguesía o patriciado; y otra inferior, plebe o proletariado[3]. Pues bien, burguesía y proletariado se diferencia por su opuesta participación en la sociedad económica, por su modo de trabajo, por sus fuentes de ingreso y por su calidad de propietario o desposeído[4].

Veamos primero el análisis que hace Proudhon de la burguesía. En su estudio titulado De la justicia, Proudhon dice: se entiende por burgués todo particular que vive especialmente del arrendamiento de sus tierras, del alquiler de sus casas, del interés de sus capitales, de los beneficios de sus empresas[5]. De este modo, los límites de una clase no están fijados en Proudhon únicamente según el criterio de la actividad productora a la que se dedica, sino según el nivel de rentas y de su proveniencia. Vale decir, en Proudhon se mantiene la distinción fundamental que hiciera Saint-Simon, entre la clase trabajadora y la clase ociosa.

En 1860, Proudhon pinta un cáustico cuadro de la sicología burguesa, de sus características y actitudes. El ídolo que reverencia la burguesía no es el arte, ni la justicia, ni Dios; sólo adora la riqueza. Su única preocupación es, según su propia fórmula, hacer negocio, es decir, de acuerdo a la definición económica

1 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 265.
2 Cfr. PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, pp. 31-36.
3 PROUDHON... El principio Federativo, p. 42.
4 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p. 75.
5 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 178.

de la propiedad, defraudar[1]. La burguesía de este modo, tiene un ídolo al que está dispuesto a sacrificar todo: la riqueza. Del mismo modo con el que algunas clases anteriores buscaron la gloria o la fe, la burguesía conduce sus sentimientos y sus reflexiones a la conquista de bienes vendibles. La categoría de valor transferible y tangible reemplaza a todos los otros valores. El análisis que hace Proudhon de la burguesía influyó notablemente en uno de sus discípulos más destacado de inicios del presente siglo: Jorge Sorel.

Para Proudhon, lo que le da vida a una clase es el sufrimiento, el estar en oposición, lo que la pierde como clase, en cambio, es el triunfo. Mientras la burguesía —nos dice el socialista francés— se enfrentó a los dos primeros órdenes del Estado: el clero y la nobleza, esa conciencia permaneció viva y enérgica: la clase burguesa se distinguía de las demás, se definía, se sentía y se afirmaba por oposición a las clases privilegiadas o nobles... pero desde el momento en que la burguesía ha pasado a serlo todo, y no ha existido fuera de ella casta ni clase que la defina, ha empezado a perder el sentimiento de sí misma, oscureciendo su conciencia hasta el punto de estar hoy próxima a extinguirse[2].

Hoy en día, dice Proudhon, la burguesía es una clase infeliz y degenerada, que lo ha ido perdiendo todo al haber perdido la moral[3]. También Sorel pensaba que lo que destruiría a la burguesía era la carencia del valor moral. Fue esta consideración la que le hizo decir a Proudhon que la burguesía ha desaparecido y no existen materiales con qué reconstruirla[4].

Lo que hizo la burguesía con la nobleza en la revolución de 1789, hará el proletariado con la burguesía en la nueva revolución[5]. Pero, del mismo modo, también el proletariado triunfante perderá completamente su sentido y valor histórico y caerá inevitablemente en la degeneración moral. Es por este motivo por el que Proudhon, al igual que Marx, señalaba que el proletariado al destruir la burguesía debía también destruirse a sí misma como clase. Escuchémoslo:

> **Sépalo o no la burguesía, su papel ha concluido, no irá ya más lejos, ni es posible que renazca. ¡Entregue al menos su alma en paz! El advenimiento del proletariado no tendrá**

1 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p. 85.
2 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 40
3 Idem, p. 189
4 PROUDHON... El Principio Federativo, p. 114.
5 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 60.

por resultado eliminarla reemplazándola... La actual distinción —por otra parte, perfectamente establecida— entre la clase obrera y la burguesía, es un simple accidente revolucionario. Ambas deben recíprocamente absorberse en una conciencia superior y el día en que la clase obrera, constituida en mayoría, se haya apoderado del poder y proclamado la reforma económica y social, será el día de la fusión definitiva[1].

Pues bien, lo que se propuso Proudhon hasta 1864 fue fundir la burguesía y el proletariado en la clase media, integrar a la clase que vive de sus rentas y la que vive de su salario en otra clase que tiene mucho de ambas. De este modo, la clase media fue vista como la clase que representa al país en su totalidad, o lo que se llamaría en la terminología marxista, la clase universal[2].

La clase media, protegida por su relativa independencia, permanece como la parte más sana del cuerpo social y la clase autónoma. Según Proudhon, conserva, por su práctica y su tradición, el sentimiento de la libertad que olvidan las utopías comunistas. Es por esto que, para Proudhon, la reconciliación de la pequeña burguesía y del proletariado tendría la ventaja de mantener, en la solución del problema social, este espíritu de libertad que las utopías peligraban destruir[3]. Por otra parte, no debe olvidarse —dice Proudhon— que si la clase obrera está ya posibilitada para efectuar la liquidación social y la revolución, es todavía incapaz de dirigir los vastos establecimientos de la industria moderna, por lo que necesita apelar a las actitudes de la clase media[4].

Lo dicho no impide que Proudhon reconozca que no se puede esperar de la clase media un movimiento revolucionario espontáneo. Pero hay que tratar de convencerlas. En febrero de 1850, Proudhon aconsejaba dirigirse fundamentalmente a la clase media para demostrarle las ventajas que encontraría en la instauración de un régimen mutualista[5]. En otro momento, Proudhon aconsejaba partir a la burguesía en dos, para lograr que la clase media se decida a participar en la revolución económica contra el gran propietario. En el fondo, Proudhon pensaba que las reformas sociales no tenían probabilidad de imponerse sino recibían el apoyo del grupo más avanzado o progresista de la pequeña burguesía[6].

1 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, pp. 41-42.
2 Cfr. LEFRAC... Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea, p. 109.
3 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, pp. 192-193.
4 Idem, p. 236.
5 Idem, p. 191
6 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p. 90

Proudhon constataría en 1851 que, en vez de unirse al proletariado, la clase media se hizo cómplice de la reacción. En lugar de hermanarse con aquellas con quienes podía formar un todo, la clase media se alió con su propio enemigo, el feudalismo industrial[1]. Esta frustración le hizo decir: **por más que se diga, no hay, no puede haber gobierno de las clases medias, precisamente por su medianía. Tiene espíritu de negociante, no de gobierno**[2]. Y en La capacidad política de la clase obrera, Proudhon nos dice: **la clase media se va extinguiendo día a día... reemplazada finalmente por la clase de empleados, la de los intelectuales, comerciales de alto rango y la de los asalariados**[3]. En dicha obra precisamente, Proudhon trata de demostrar que el proletariado es la única clase susceptible de dirigir el movimiento social, pero reiterando al mismo tiempo, que la clase obrera es una clase correlativa a la clase burguesa, no puede existir una sin la otra[4].

Hasta 1864, Proudhon pensaba que el proletariado no era necesariamente y por esencia revolucionario. Su pasado de sumisión, su religiosidad, su situación de inferioridad y la explotación de la que ha sido víctima le crean hábitos de docilidad que obstaculizan su acción. Proudhon llegó a decir que el proletariado manifiesta casi un **instinto de sumisión**[5]. Pero, a partir de 1864, Proudhon dirá: **hoy la clase trabajadora constituye ya cuerpo; siente, razona, vota ¡ay! sin consejo, pero con voluntad propia y desarrolla su idea. La que ya no piensa, la que ha caído en estado de turba y de canalla, es la burguesía**[6].

Tomada globalmente la obra de Proudhon —como bien señala Pierre Ansart— es un largo camino que conduce al reconocimiento de la capacidad política de la clase obrera, una justificación crecientemente sistemática de la emancipación del proletariado por su propia mano[7].

Pero el pensamiento de Proudhon no se agota en la lucha de clases. Incluso señala los límites de la misma. Para él, la división de clases no responde a la heterogeneidad de las funciones sociales, sino únicamente a la organización económica de la sociedad. Por otro lado, la historia del siglo XIX demuestra —según Prou-

1 ANSART, Pierre... **Sociología de Proudhon**, pp. 91-92.
2 Idem, p. 96.
3 PROUDHON... **La capacidad política de la clase obrera**, p. 190
4 Idem, p. 34.
5 Cfr. ANSART, Pierre... **Marx y el Anarquismo**, p. 286
6 PROUDHON... **La capacidad política de la clase obrera**, p. 191.
7 ANSART, Pierre... **Sociología de Proudhon**, p. 98.

dhon— que las clases desheredadas, a pesar de la explotación de la que ellos son objetivamente víctimas, no se dirigen necesariamente contra el sistema social de subordinación. Por el contrario, pueden desinteresarse de su propia emancipación e incluso impulsar el sentimiento de las jerarquías[1].

Para Proudhon no son necesariamente las clases sociales las que hacen la historia y se apropian del movimiento social. La historia demuestra que las clases pueden aparecer, crecer, apoderarse del poder y luego eclipsarse y desaparecer. También demuestra —dice Proudhon— que se dan situaciones en que ninguna clase está verdaderamente en posesión de la iniciativa social[2]. Por otra parte, Proudhon tomó conciencia que la dicotomía social creada por el régimen de propiedad no caracteriza por suficiente ni a la clase media ni al campesinado[3].

Hay en Proudhon, por último, un claro deseo de superar los conflictos sociales y, por ende, la lucha de clases. Para él, la división de clases es producto del régimen de propiedad y de la contradicción entre capital y trabajo. La instauración de una democracia industrial tendría por efecto suprimir la oposición de clases y el concepto mismo de burguesía y proletariado. La sociedad universal, plenamente conciliada, no puede ser ni proletaria ni burguesa[4].

Hay en Proudhon un deseo de conciliación universal o como se ha querido llamar posteriormente **concertación nacional.** Al inicio de la revolución de 1848, en una circular fechada el 3 de abril, el anarquista francés decía:

> **La cuestión social está puesta. No es posible huir. Para resolverla concurren hombres que unen el espíritu más radical al más conservador. Obreros, dad la mano a vuestros patrones; y vosotros patrones, no echeis a vuestros asalariados que vienen al encuentro[5].**

La posición de BAKUNIN sobre la lucha de clases no sólo tiene semejanzas sino también profundas diferencias con lo señalado por Proudhon. Bakunin reconoce la lucha de clases. **En una palabra** —nos dice— **la sociedad se halla dividida en una minoría compuesta de explotadores y una mayoría que comprende la inmensa masa popular, explotada con mayor o menor conciencia por los otros[6].**

1 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 198
2 Idem, p. 282
3 Cfr. ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, pp. 81-82
4 Idem, pp. 112-113.
5 Cit. PLECHANOV... Anarchismo e Socialismo, pp. 42-43.
6 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 55.

Bakunin considera que las masas populares están divididas en tres categorías principales:

1. La inmensa mayoría completamente desorganizada, que es explotada sin explotar a otros.
2. Un sector considerable que abarca todos los estratos intermedios, una minoría explotada y al mismo tiempo explotadora, que es oprimida y, a su vez, oprime a otros.
3. Una minoría de opresores y explotadores que es el grupo más pequeño, pero consciente de su función y plenamente de acuerdo con relación a un plan de acción: afianzarse en el gobierno[1].

Al igual que Proudhon, Bakunin piensa que la Revolución Francesa demostró la existencia de las clases sociales. Hasta dicha revolución —nos dice Bakunin— **la experiencia histórica no había puesto aún de manifiesto la verdad eterna de que la libertad de toda clase privilegiada** —incluida, por supuesto, la de la burguesía— **se funda esencialmente en la esclavitud económica del proletariado**[2].

Sin embargo, Bakunin no propicia la lucha de clases sino la solidaridad humana. Para él, **la solidaridad de clases es más fuerte que la solidaridad de ideas**[3]. Incluso llega a criticar el término clase. En el programa de Marx de 1864 —nos dice Bakunin— hay una expresión profundamente antipática para nosotros, anarquistas revolucionarios, que queremos sinceramente la emancipación popular: el proletariado, el mundo de los trabajadores es presentado como clase no como masa. ¿Sabéis lo que significa esto? Ni más ni menos que una nueva aristocracia... clase, poder, estado son tres términos inseparables, cada uno de los cuales presupone necesariamente a los otros dos[4].

En 1848 y durante todo su período paneslavista, Bakunin habla de una dictadura revolucionaria. Todavía en 1860, Bakunin escribía sobre **una férrea dictadura que mirase a la emancipación de los eslavos.** Sin embargo, cuando Bakunin polemizó con Marx, en el seno de la Internacional, ya había abandonado la idea de una dictadura del proletariado[5]. A partir de ese entonces, Bakunin se pregunta: **¿Si el proletariado está destinado a ser la clase gobernante, sobre quién gobernará?: la respuesta es**

1 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 76.
2 Idem, p. 134
3 Idem, p. 89
4 Idem, p. 228
5 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, pp. 136-149

que seguirá existiendo otro proletariado que será sometido a esa nueva dominación, a ese nuevo Estado[1].

La iniciativa del movimiento revolucionario pertenece al pueblo. Este pueblo —dice Bakunin— se expresará en la Europa Occidental a través de los obreros fabriles y urbanos, pero en Rusia y en los países eslavos a través de los campesinos. Sin embargo, Bakunin reconoce que es necesario que la iniciativa del movimiento revolucionario parta de los obreros urbanos, pues son éstos los que reúnen los instintos, las ideas y la voluntad consciente de la revolución social[2].

Pero una cosa es el inicio y otra la ejecución. Como señala Servier, para Bakunin no es el proletariado harapiento de las ciudades, la gran canalla popular quien puede llevar a cabo la revolución. La revolución es un acto puro reservado a los hombres puros: el campesinado ruso[3]. El campesino es virgen de la civilización burguesa, a pesar que se puede tropezar con una gran dificultad que es el individualismo de los campesinos[4].

Hay una serie de prejuicios que los obreros tienen para con los campesinos. Los más importantes de ellos, según Bakunin, son los siguientes:

1. Creerlos ignorantes y supersticiosos.
2. Creerlos devotos del Emperador.
3. Considerarlos fanáticos defensores de la propiedad privada[5].

Pero a su vez, dice Bakunin, los campesinos tienen los siguientes prejuicios:

1. Se sienten profundamente despreciados por la ciudad.
2. Consideran que los de la ciudad los quieren dominar, gobernar, explotar e imponer sus creencias políticas.
3. Consideran a los obreros como comunistas y temen que les confisquen sus tierras, a las que aman por encima de todo[6].

En resumen, Bakunin propicia la alianza de clases entre el campesino y el proletariado de las ciudades. El consejo de Baku-

1 BAKUNIN... El sistema del Anarquismo, pp. 59-60
2 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 103
3 SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 210
4 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 187
5 Idem, p. 182
6 Idem, pp. 191-192

nin es el siguiente: organicen al proletariado de las ciudades en nombre del socialismo revolucionario y, al hacerlo, únanlo con el campesinado. Solo, el levantamiento del proletariado urbano no bastaría; con ello tendríamos una mera revolución política que produciría necesariamente una reacción natural y legítima por parte de los campesinos[1].

Hay otro punto, por último, en el que el planteamiento de Bakunin se aparta del marxismo en lo que se refiere a la lucha de clases. Para Marx es el ambiente el que crea la conciencia histórica y no viceversa. En este contexto un burgués de origen no puede luchar auténticamente por las causas proletarias. No cabe conversiones de Saulo camino a Damasco. Bakunin, en cambio, si deja la posibilidad de que un burgués pueda convertirse. Escuchémoslo:

> Un burgués que, inspirado por una gran pasión de justicia, igualdad y humanidad, quiere seriamente trabajar por la emancipación del proletariado, debe, primero que todo, romper todas las ligaduras políticas y sociales, todas las relaciones de interés y de intelecto, de vanidad y de sentimiento con la burguesía. El debe comprender primero que no es posible ninguna reconciliación entre el proletariado y esta clase que, viviendo de la explotación, es la enemiga natural del proletariado[2].

Debemos también señalar que, en el caso peruano, el Anarquismo buscó la concordia nacional y no la lucha de clases. La Anarquía —dice don Manuel González Prada— no surgió del proletariado como una explosión de ira y un simple anhelo de reivindicaciones en beneficio de una sola clase[3]. La Anarquía —continúa González Prada— tiende a la concordia universal, a la armonía de los intereses individuales por medio de generosas y mutuas concesiones; mas no persigue la lucha de clases para corregir el predominio de una sola, porque entonces no implicaría la revolución de todos los individuos contra todo lo malo de la sociedad[4].

Revolución y violencia

Estrechamente unido al problema de la revolución está el de la violencia. Dentro de la opinión pública se ha identificado el

1 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 110
2 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 223
3 GONZALEZ PRADA, Manuel... Anarquía, p. 13
4 Idem, p. 21

Anarquismo con el caos y la violencia. La imagen del anarquista está estrechamente ligada a la bomba y al puñal. Nada, sin embargo, más ajeno a su espíritu.

Los seguidores de Tolstoy no admitían la violencia en ninguna circunstancia. Godwin esperaba efectuar cambios mediante la libre discusión. Proudhon y sus seguidores mediante la pacífica proliferación de organizaciones cooperativas. Kropotkin aceptaba la violencia pero de mala gana[1]. El santo ateo, González Prada, la consideraba en el mejor de los casos como un mal menor[2]. El mismo Bakunin, combatiente de muchas barricadas, tenía momentos de duda y desconcierto. Parsons, uno de los mártires de Chicago, señaló antes de morir: **la Anarquía no es la violencia.** Y Malatesta se desvivía por demostrar que la Anarquía **no era ni la bomba ni el terror**[3].

En la ideología libertaria no hay nada que implique métodos violentos, ni odio de clases. Todo lo contrario. La política del terrorismo jamás fue aceptada, de modo oficial, en ninguno de los períodos y etapas históricas del Anarquismo. Los terroristas fueron hombres aislados, animados por una singular mezcla de austerio idealismo y de furor casi apocalíptico[4].

Debe reconocerse, sin embargo, que algunos hechos aislados pudieron conducir a malas interpretaciones. Tal vez los fracasos sucesivos de las diversas experiencias revolucionarias del siglo pasado, llevaron al sector más exaltado del movimiento libertario a los actos de terrorismo individual, conocidos con el nombre de **la propaganda por el hecho.**

Pero dentro del mismo sector anarquista se hicieron sentir las protestas, señalando que esa era una falsificación del auténtico mensaje anarquista. El libertario francés, Eliseo Reclus, uno de los más admirados por los primeros anarquistas peruanos, decía:

> **La propaganda por el hecho es la práctica del bien y del amor al prójimo mediante el ejemplo. Los que llaman la propaganda por el hecho a los actos de violencia, demuestran no haber entendido el significado de la expresión. El anarquista, que comprende su misión, en vez de matar a una persona, hará todo lo posible para atraerla a la propia convic-**

1 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 11
2 GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El pensamiento de González Prada, pp. 215 - 222.
3 Cfr. BETTINI, Leonardo... Bibligrafía dell'Anarchismo, p. 126
4 Cfr. RUSSELL, Bertrand... Socialismo, Anarchismo, Sindicalismo, pp. 79 - 80.

ción y hacerlo un adepto, que continuará por su cuenta la propaganda por el hecho, mostrándose bueno y justo con todos[1].

Kropotkin demostró, citando casos concretos, que muchos periódicos que incitaban a la violencia, así como muchos actos de terrorismo fueron patrocinados y ejecutados por la policía con el fin de perseguir a los anarquistas[2]. Tal persecución, señala Russell, creó uno de los puntos más curiosos del anarquismo: su martirologio que llega a tomar formas cristianas, poniendo la guillotina en el puesto de la cruz[3].

En la undécima edición de la Enciclopedia Británica (1910), el término anarquía fue redactado por Kropotkin, en ella se dice: en general, la gente tiene la impresión que la violencia es la esencia del anarquismo, mientras que no es así. Cuando los anarquistas cumplían actos de violencia, lo hacían como represión a la violencia utilizada por los gobiernos que se fundan en la violencia[4]. González Prada, por su parte, nos dice: verdad, no se trata de imponer convicciones sino de oponer hechos a hechos; la sociedad capitalista se reduce a un hecho basado en la fuerza, y por la fuerza tiene que ser derrumbada[5].

Pero, en general, lo recalcamos una vez más, el Anarquismo rechaza la violencia. En el mejor de los casos, la violencia podría ser utilizada para destruir el viejo sistema, pero siempre será inútil y hasta peligrosa, cuando se trate de construir un nuevo sistema. Para el Anarquismo, las revoluciones no están garantizadas por la violencia, sino que por el contrario, cuanto más violencia menos revolución[6].

Tolstoy, Proudhon, Godwin están entre los que afirman la superioridad de la persuasión moral y de la resistencia pasiva sobre la resistencia violenta y activa. De un modo especial, Proudhon y Godwin no rechazaban de un modo absoluto la resistencia activa, pero señalaban la necesidad de la cautela al utilizarla. Para ellos, la violencia es el último y más desesperado recurso de los hombres justos[7].

Escuchemos a Godwin:

> La persuasión y no la fuerza constituye el instrumento legítimo para influir en la mente humana y jamás podré jus-

1 Cit. PLECHANOV... Anarchismo e Socialismo, p. 100
2 KROPOTKIN... Memorie di un revoluzionario, p. 351.
3 RUSSELL, Bertrand... Socialismo, Anarchismo, Sindicalismo, pp. 79 - 80.
4 ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, Vol. I, pp. 873 - 877.
5 GONZALEZ PRADA, Manuel... Anarquía, pp. 88-89.
6 Cfr. WALTER, Nicolás... Acerca del Anarquismo, pp. 25 - 28
7 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 68

tificarme si recurro a esta última mientras haya alguna esperanza razonable de obtener triunfos con la primera[1].

A su vez, Proudhon nos dice: matarse los hombres es el peor medio de combatir los principios. Por medio de las ideas solamente es como podemos triunfar de la idea. Hasta que no hayamos agotado todos los métodos yo protestaré contra la violencia. Que la sangre inútilmente vertida salpica la frente de los agitadores[2].

Incluso las revoluciones, en determinadas circunstancias históricas, tienen únicamente como fin el fortalecer el régimen establecido, contra el que aparentemente tratan de luchar. Proudhon a inicios de la revolución del 48, recomendaba: Guardaos bien de ceder a las pérfidas instigaciones de aquellos que os inducen a la revuelta y a la guerra civil: la guerra civil es el único medio de sucesión que, en estos momentos, puede tener la monarquía. Las cosas, por la prudencial sucesión de los acontecimientos, han llegado a este punto, que si el pueblo permanece algún tiempo sin moverse, la monarquía, con su infernal cortejo, se ha perdido para siempre[3].

El rechazo a la violencia la encontramos también y de un modo especial, en los hombres más cercanos al espíritu de la Restauración, en los llamados socialistas utópicos: Owen, Saint-Simon y Fourier. En todos ellos se da una ingenua invitación a los ricos para que terminen con las injusticias, y a los pobres para que no se dejen carcomer por el odio y la envidia[4]. Todos ellos son enemigos de los cambios bruscos, por lo que desconfían de las revoluciones de cualquier tipo.

El Anarquismo, en cambio, patrocina la revolución, pero desconfía de la violencia. En una carta a Michelet, en 1860, Proudhon dice: No se puede salir de esta situación sino mediante una revolución integral en las ideas y en los corazones[5]. Y en pleno 1848, Proudhon declaraba: Me considero la expresión más completa de la revolución[6]. Para él, el fracaso de la revolución de 1848 consistía en haber sido una revolución sin ideas. Y las ideas no se cambian violentamente. Es por ello, como señala Woodcock, que a pesar de sus frecuentes violencias verbales, Proudhon creyó siempre en una transformación pacífica[7].

1 GODWIN... Ricerva sulla giustizia, p. 248.
2 PROUDHON... Psicología de la Revolución, pp. 67 - 68.
3 Idem, p. 33
4 GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú, p. 22.
5 Cit. SOREL, Jorge... Le illusioni del Progresso, p. 728.
6 Cit. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 92
7 Idem, pp. 108-113.

Los Anarquistas y la Revolución 5

Después de haber analizado las principales características que manifiesta el concepto de revolución dentro del Anarquismo, veamos lo que piensan de la revolución los principales anarquistas.

La revolución patrocinada por Proudhon

Proudhon no cesa de repetir, con insistencia, que lo que busca no es una revolución política, sino una reforma de los espíritus y una revolución social mediante una organización de las fuerzas económicas[1]. El viejo libertario francés constantemente repetía que la revolución social no consistirá en modificar el personal político o cambiar la Constitución, sino más bien en cambiar los fundamentos económicos de la sociedad, en reorganizar las relaciones sociales sobre nuevas bases[2].

En toda historia de una revolución —dice Proudhon— se tienen que observar tres cosas:

1. El régimen anterior que la revolución trata de abolir y que, en su afán de conservarse deviene contrarrevolucionario.
2. Los Partidos políticos que, tomando la revolución desde cierto punto de vista, siguiendo preocupaciones o intereses diversos se esfuerza cada uno por atraerla hacia él y explotarla en su provecho.
3. La revolución en sí misma o su solución legítimas[3].

No hay que confundir, pues, la revolución con las instituciones partidarias revolucionarias que, en el mejor de los casos, son efecto y no causa. Para Proudhon, la historia se rige por crisis revolucionarias que son producto de las nuevas injusticias que

1 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p.242.
2 Idem. p. 269.
3 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 7.

trae consigo todo status social. Inicialmente sólo se ve la superación de las antiguas injusticias, con el pasar del tiempo, se van manifestando las nuevas. Es por ello que Proudhon considera que el valor histórico de toda auténtica revolución es la nueva concepción que trae de la justicia.

Partiendo del principio que la justicia se va revelando constantemente a los hombres, Proudhon postula a la **revolución permanente**. Escuchémoslo:

> **Las revoluciones son manifestaciones sucesivas de la justicia en la sociedad. Por eso ocurre que toda revolución tiene su punto de partida en una revolución anterior.**
>
> **Quien dice revolución dice, pues, necesariamente progreso, y dice al mismo tiempo conservación. De aquí resulta que la revolución es permanente en la historia y que, precisando, no son muchas revoluciones, sino es una sola, misma y perpetua revolución**[1].

Pero el motor de la revolución —insiste Proudhon— es únicamente la lucha por el logro de la justicia y no el odio ni el desprecio. Nosotros —dice el socialista francés— **no llevamos la guerra al rico, sino a los principios en los que se apoya su riqueza**[2].

En lo que se refiere al mecanismo del cambio social, la revolución —dice Proudhon— se debe realizar haciendo que los hombres que han llegado a conocer la verdad de la causa revolucionaria, persuadan a los demás miembros de la comunidad que el cambio es exigido por la justicia misma. El nuevo orden de cosas predominará **tan luego como la idea entre en circulación**[3]. En líneas generales, como apunta Joll, el pensamiento de Proudhon se demuestra decididamente partidario de los métodos pacíficos y no oculta su temor ante la posibilidad que la revolución pudiera engendrar una nueva tiranía[4]. El mismo Proudhon nos dice: **fueron las luchas revolucionarias las que trajeron la centralización**[5].

Esta experiencia lleva a Proudhon, en algún momento, a tratar de contraponer la Reforma a la Revolución. Y así nos dice: **¡Reforma, reforma!, exclamaron en otro tiempo Juan Bautista y Jesucristo, ¡Reforma, reforma!, pidieron nuestros padres hace cincuenta años, y nosotros seguiremos pidiendo por mucho tiempo todavía, ¡Reforma, reforma!**[6].

1 PROUDHON... **Psicología de la revolución**, p. 54.
2 Idem, p. 44
3 Cfr. ELTZBACHER... **El Anarquismo según sus más ilustres representantes**, p. 99.
4 Cfr. JOLL... **Los Anarquistas**, p. 60.
5 PROUDHON... **El Principio Federativo**, p. 123.
6 PROUDHON... **¿Qué es la propiedad?**, p. 28

Sin embargo, Proudhon consideraba que las circunstancias históricas de su tiempo eran favorables al cambio revolucionario, ya que todas las tradiciones estaban gastadas y todas las doctrinas de fe abolidas[1]. Y es que Proudhon —como señala Pierre Ansart— piensa en la revolución **en términos de evolución necesaria más que en términos de empresa histórica**[2].

Si la revolución es más una evolución necesaria que un compromiso humano, una de las principales características de todo auténtico movimiento revolucionario es la **espontaneidad**. De lo que se trata —dice Proudhon— es de promover y justificar el movimiento revolucionario en su espontaneidad, no pretender crearlo y menos aún cambiarlo, sólo mantener la esperanza de sostenerlo y afirmarlo ya que **la elaboración de la idea participa de la acción**[3]. El mismo Proudhon nos dice: **Una revolución verdaderamente orgánica, por más que tenga sus mensajeros y ejecutores, no es obra de nadie en particular. Es una idea que se presenta por de pronto elemental y asoma como un germen sin presentar nada notable y aun pareciendo tomada de la sabiduría popular, pero que luego, de improviso, toma un desarrollo imprevisto y llena al mundo de sus instituciones**[4].

En resumen, para Proudhon sólo habrá realmente revolución cuando su espontaneidad queda asegurada, cuando emane, en tanto que postula un cambio total, de las imposibilidades y de los antagonismos de la organización decrépita que ella reemplaza[5]. En este contexto, nada puede detener a una auténtica revolución. El mismo Proudhon nos dice:

> **Una revolución es una fuerza contra la que ningún poder, divino o humano, prevalecerá. Una revolución se engrandece y justifica en la misma resistencia que encuentra. No se puede dirigirla ni moldearla. Dije, no hace mucho, que la política más sabia consiste en ceder a ella lentamente con objeto de que la evolución constante de la Humanidad se realice insensiblemente en vez de realizarla con sacudidas y trastornos. A una evolución no se la rechaza ni engaña, nadie la desnaturaliza ni nadie llega a vencerla; mientras más se la reprime más se acrecienta su impulso...**[6].

1 Cfr. BUBER, Martín... Caminos de Utopía, p. 52.
2 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 269
3 Idem, p. 274
4 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 48
5 ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, pp. 273-274
6 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 13

Es precisamente por este motivo, por el que Proudhon señala que nada es más necesario en nuestros días que la paciencia frente a todo, incluso frente a los cambios revolucionarios:

> La paciencia es todo para el hombre: paciencia el trabajo y paciencia el estudio, paciencia en la guerra y paciencia en la persecución. La paciencia es la que hace los héroes y los genios, la que da la victoria al derecho sobre la fuerza, a la pobreza sobre la fortuna. Es la paciencia la que hace a los pueblos libres... que el pueblo se asemeje a Dios, paciente, porque es omnipotente e inmortal...[1].

Para Proudhon, la revolución es sólo la destrucción de los obstáculos que impiden la llegada de la igualdad reclamada por los hombres. La revolución —dice— es el acto quirúrgico que libera una sociedad dispuesta a afirmarse y no aventura de consecuencias problemáticas[2].

Pero Proudhon quiso también dar una base teórica a la revolución, apoyándose en una antropología histórica. Platónicamente señala que la revolución sólo realizará el orden justo que cada hombre lleva dentro de sí y que deberá imponerse por una simple presión histórica[3]. Lo que significa que el pensamiento de Proudhon se apoya en una filosofía de la historia que es enemiga de los cambios bruscos y radicales y que lo obliga a oponerse a todo tipo de violencia:

> Matarse los hombres es el peor medio de combatir los principios. Por medio de la idea solamente es como podemos triunfar de la idea.
>
> Hasta que hayamos agotado todos los métodos pacíficos, yo protestaré contra los métodos de la violencia. Que la sangre inútilmente vertida, salpica la frente de los agitadores[4].

Para Proudhon, antes que nada, hay que plantear el problema del hombre y su destino. La revolución es un medio y no un fin. No se trata de encerrar a los hombres contra su voluntad en las leyes supuestamente justas. De otro modo, se correría el peligro de que la revolución se convierta en un nuevo medio de opresión, desviándose de las metas iniciales. Por otra parte, una sociedad en estas condiciones continuaría siendo inestable. Lo hecho por una revolución otra puede deshacerlo. Es por este

1 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 22
2 Cit. SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 197.
3 Idem. p. 197
4 PROUDHON... Psicología de la Revolución, pp. 67-68

motivo por el que Proudhon insistentemente decía que sin una mudanza completa de los principios y de las creencias, no hay revolución; es sólo una mistificación[1]. Si no cambia el hombre, poco o nada significa el cambio de estructuras.

Resumiendo, podemos decir que el pensamiento de Proudhon patrocina, antes que nada, la revolución humana. No es que Proudhon olvide que no hay revolución sin cambios radicales en la economía, mas: él fue el primero en señalarlo. Pero insiste en que eso sólo no basta. Se requiere también la revolución en la mente y en el corazón de todos los hombres. Lo que indudablemente es infinitamente más difícil.

La revolución patrocinada por Bakunin

En Bakunin encontramos, aunque de modo algo confuso y contradictorio, la idea de la revolución cultural. Recuerda que si no hay una revolución, primordialmente mental, todo está perdido. Se pueden cambiar los sistemas, el orden de opresores y de oprimidos, pero la sociedad alienada y alienante continuará cobrando sus víctimas.

Fue esta idea la que hizo decir a Bakunin que contra lo primero que se tiene que rebelar el hombre es contra la servidumbre del pensamiento, pues toda revolución tiene un origen gnoseológico:

> La inmensa mayoría de los individuos humanos, no sólo en las masas ignorantes, sino también en las clases privilegiadas, no quieren y no piensan más que en lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor, creen sin duda querer y pensar por sí mismos pero no hacen más que reproducir servilmente, rutinariamente, con modificaciones por completo imperceptibles y nulas, los pensamientos y las voluntades ajenas. Esta servidumbre, esta rutina, fuentes inagotables de las trivialidades, esa ausencia de rebelión en la voluntad de iniciativa, en el pensamiento de los individuos, son las causas principales de la lentitud desoladora del desenvolvimiento histórico de la humanidad[2].

Y poco más adelante, Bakunin añade: la revolución no sólo debe dirigirse contra Dios y el Estado, esto es, contra la autoridad oficialmente organizada en la sociedad, sino también contra

1 PROUDHON... Psicología de la Revolución, p. 60.
2 BAKUNIN... Dios y el Estado, p. 15

las tradiciones, las costumbres, los hábitos y los prejuicios impuestos por la sociedad[1].

Pero Bakunin, soñador empedernido es, sin embargo, en muchos momentos, más realista que los anarquistas que le precedieron. Señala —siguiendo a Proudhon— que todo movimiento político que no tienda al principio de la igualdad económica, esto es, a la restitución integral del capital al trabajo, es un movimiento burgués[2]. Más adelante, Bakunin añade:

> La emancipación económica es el fundamento de todas las otras emancipaciones... la sumisión económica del trabajo al capital es la fuente de la servidumbre política, moral y material, y por este motivo, la emancipación económica de los trabajadores es el gran fin al que debe subordinarse todo movimiento político[3].

Bakunin constantemente insiste en señalar que en toda revolución auténtica debe primar las reivindicaciones económicas. Toda revolución política —dice— que no tenga como propósito inmediato y directo la igualdad económica es, desde el punto de vista de los intereses y derechos populares, sólo una reacción hipócrita y encubierta[4].

Partiendo de un antagonismo irreconciliable entre lo social y lo político, Bakunin señala que la revolución debe destruir completamente y en sus fundamentos, desde el primer día, el Estado y las instituciones políticas[5]. Al desaparecer el Estado desaparecerán las fronteras. Lo que le hace decir a Bakunin que la revolución social no puede limitarse a un solo pueblo, es internacional por su misma esencia[6].

Por otra parte, de lo que se trata es de romper privilegios seculares y esto sólo puede hacerse —dice Bakunin— mediante la violencia. El anarquista ruso nos dice:

> Pero si la fuerza no puede lograr justicia para el proletariado, ¿quién será capaz de lograrla?, ¿un milagro? No conocemos milagros y quienes hablan al proletariado de tales milagros son embusteros y corruptores. ¿La propaganda moral? ¿La conversión moral de la burguesía por la influencia de los sermones de Mazzini? Eso es algo completamente fal-

1 BAKUNIN... Dios y el Estado, p. 31.
2 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 220
3 Idem, p. 220
4 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias p. 97
5 ELTZBACHER... El Anarquismo según sus más ilustres representantes, p. 157
6 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, pp. 100-101.

so y Mazzini, quien por cierto debe saber historia, no puede hablar de semejante conversión, adormeciendo al proletariado con esas ilusiones ridículas. ¿Existió nunca en algún período o en algún país un solo ejemplo de una clase privilegiada y dominante que hiciera concesiones libre y espontáneamente, sin estar empujada por la fuerza o el miedo[1].

De ahí debe concluirse —señala Bakunin— que toda revolución es necesariamente violenta:

> Las revoluciones no son juego de niños, no son debates académicos en los que sólo se dañan las vanidades, ni justas literarias en las que sólo se derrama profusamente tinta. Revolución significa guerra y eso implica la destrucción de hombres y de cosas. Es de lamentar, por supuesto, que la Humanidad no haya inventado todavía un medio más pacífico de progreso, pero hasta ahora cada paso adelante en la historia sólo ha sido alcanzado a costa de mucha sangre. Sobre este aspecto, la reacción difícilmente puede hacerle reproches a la revolución, ésta siempre ha perdido más sangre[2].

Sin embargo, tan pronto como la revolución comienza a tomar un carácter socialista —dice Bakunin— dejará de ser cruel y sanguinaria. El pueblo no es de ninguna manera cruel; son las clases gobernantes las que siempre se han mostrado crueles[3].

Por otra parte, alejándose de Proudhon, Bakunin señala que la revolución no puede dejarse a la merced de la espontaneidad. Se trata de un asunto muy serio y riesgoso, que requiere la organización metódica del proletariado de todos los pueblos, esto es, la revolución universal:

> Pero los Estados no se derrumban por sí solos, no podrán ser destruidos más que por la revolución de todos los pueblos y de todas las razas, por la revolución social internacional. Organizar las fuerzas del pueblo para realizar una revolución: he ahí el único fin de quienes desean sinceramente la emancipación[4].

Pero Bakunin constantemente recuerda que un problema resuelto en términos de fuerza sigue siendo un problema[5].

1 BAKUNIN... Tácticas Revolucionarias, p. 107.
2 Idem, p. 97
3 Idem, p. 182
4 Idem, p. 103
5 Idem, p. 107

Hasta el momento, en los puntos tratados, no hay todavía una diferencia abismal entre el pensamiento de Bakunin y el pensamiento de Marx. Los dos señalan la prioridad del hecho económico, la necesidad de organizar al proletariado de todos los pueblos para que pueda efectuarse la auténtica revolución socialista. Plechanov llega a decir que Bakunin **es un proudhoniano falsificado por el marxismo**[1]. Las semejanzas, sin embargo, no hacen desaparecer las profundas diferencias que analizaremos más adelante.

Bakunin se coloca al lado del individuo. Para él, la acción revolucionaria es siempre, ante todo, una liberación personal, una especie de catarsis, una purificación moral[2]. La pasión por la destrucción debe ser también una pasión creadora. **Confiemos** —dice— **que el espíritu que destruye y aniquila sólo porque es la fuerza inescrutable y eternamente creadora de toda la vida. El impulso a la destrucción es también un impulso creativo**[3].

Como dato marginal pero importante se puede recordar que Bakunin, más aún que Owen[4], le confiere gran importancia a las huelgas, a las que considera el inicio de la guerra social del proletariado contra la burguesía[5]. Posteriormente, Sorel —siguiendo la tradición anarquista— pondría como fundamento de su sistema el mito de la huelga general[6].

Stirner: sublevación versus revolución

Stirner, por su parte, señala que toda revolución ordena y crea nuevas instituciones que terminan limitando la individualidad. Es por este motivo por el que Stirner patrocina la rebelión que, según él, transforma al hombre. Escuchémoslo:

> **Revolución y rebelión no pueden ser considerados sinónimos. La primera consiste en una revuelta de las condiciones del Estado o de la sociedad y es, por tanto, una acción política o social... La segunda deriva del desengaño interior de los hombres... una sublevación de los individuos, sin preocuparse de las instituciones que puedan nacer. La revolución mira a nuevas instituciones, la rebelión lleva a no dejarse gobernar más por instituciones, sino a gobernarse solos...**[7].

1 PLECHANOV... Anarchismo e Socialismo, p. 58
2 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 153
3 Idem, p. 131
4 Cfr. MACKENZIE, Norman... **Breve historia del socialismo**, p. 35
5 BAKUNIN... Rivolta e Libertá, p. 292
6 Cfr. SOREL... **Considerazione sulla violenza.**
7 STIRNER... **L'Unico e la sua propietá**, p. 622

Como Albert Camus en nuestros días —dice Woodcock— Stirner niega la revolución y exalta la rebelión por el mismo motivo: defender al individuo frente a los peligros de una revolución institucionalizada[1]. Nuestra debilidad —dice el mismo Stirner— no consiste en que estemos en oposición, sino que no lo estemos completamente, en que no estemos separados de ellos, en que buscamos una comunidad, una unión, una sola fe[2].

En resumen, lo que preocupa a las revoluciones —según Stirner— es cambiar el tipo de constitución, de variar la forma de gobierno; mientras que la rebelión tiende a destruir toda constitución y toda forma de gobierno. Como momento positivo de creación, no trata de forjar un nuevo tipo de sociedad, sino un nuevo género humano.

Marx y Engels en La ideología Alemana, de modo algo caricaturesco, presentan la contraposición entre sublevación y revolución, en los siguientes términos:

Revolución = santa sublevación
Sublevación = revolución egoísta y profana
Revolución = conmoción de los existentes
Sublevación = conmoción de mí
Revolución = hecho político o social
Sublevación = mi hecho egoísta[3]

Lo que sucede es que Stirner, partiendo del principio aristotélico de que lo único que existe es el individual corpóreo, también definido por Aristóteles como el numéricamente uno o único, rechaza todos los universales. Le interesa Juan, Pedro, María, etc. y no el hombre. Su rechazo a la revolución es por el carácter universal que pretende tener. La sublevación, en cambio, es un hecho donde predomina el compromiso personal y por ello tiene un carácter más individual. Es ilustrativo, al respecto, el siguiente párrafo de Stirner:

> **¡Lejos de mí toda causa que no sea entera y absolutamente mía! ¿Vosotros pensáis que mi causa debe ser, al menos, la buena causa? ¡Pero ni que bueno, ni que malo! Yo soy mi causa y no soy ni bueno ni malo. Ni lo uno ni lo otro tiene sentido para mí.**
>
> **Lo divino es causa de Dios, lo humano es causa del hombre. Mi causa no es ni divina ni humana; no es lo verdadero, lo bueno, la libertad, lo justo, etc. sino sólo lo que es mío,**

1 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 90
2 Cit. BREHIER, Emile... Historia de la Filosofía, III, p. 402
3 MARX-ENGELS... La ideología alemana, p. 447

que no es una causa universal, sino única, como único soy yo[1].

Stirner incluso llega a declarar: **yo prefiero recurrir al egoísmo de los hombres más que a sus servicios de amor, a su piedad o a su misericordia**[2]. Pero cabe recordar, sin embargo, que en su réplica a Feuerbach, Stirner trató de aclarar el hecho de que su egoísta perfecto no es un individuo determinado y menos aún cierto principio absoluto, sino que, considerado desde el punto de vista del contenido es **una frase absoluta** lo que, bien entendida, constituye **el final de todas las frases.** Se trata en todo caso de un análisis meramente teórico sobre cuál de las diversas posibilidades de apropiación es **la más propia,** tanto en relación con uno mismo como en relación con el mundo. Así entendida, la diferencia entre lo que para uno es esencial o inensencial —que determina modos desiguales de apropiación— deja ella misma de ser esencial y se convierte en **una frase más**[3].

En Stirner, como en todos los escritores apocalípticos, hay que hacer la distinción bíblica entre el espíritu y la letra. Si nos quedamos con la letra, tiene razón Giner cuando afirma que Stirner propicia una lucha meramente individual y que su revolución sería **una revolución de francotiradores** que no reconocen entre sí ningún tipo de jerarquía[4]. También las críticas de Marx y de Engels apuntan únicamente a la letra.

Si nos atenemos al espíritu, no nos sorprende que Stirner afirme que la ley suprema de la liberación personal sea el amor: **todo hombre debe tener algo que es para él más que él mismo.** Aunque este amor no sea concebido como una ofrenda voluntaria sino como un precepto que se impone. Ciertamente, estamos dispuestos a sacrificar muchas cosas por los otros, pero no sacrificamos a nosotros mismos. En este sentido, el egoísta de Stirner ama a los otros porque este amor le hace feliz, y tiene su base en el egoísmo real y no **teórico**[5].

Kropotkin; la revolución como evolución acelerada

Kropotkin, más cercano a nosotros en el tiempo, ve en la revolución sólo una evolución acelerada que pertenece a las virtualidades de la misma naturaleza[6]. En este punto, la influencia de

1 STIRNER... L'Unico e la sua propietá, p. 323
2 Idem, p. 617
3 Cfr. LOWITH, Karl... De Hegel a Nietzsche, p. 492
4 Cfr. GINER... Historia del pensamiento social, pp. 434-435
5 MC LELLAN... Marx y los jóvenes hegelianos, p. 145
6 Cfr. GONZALEZ Prada, Manuel... Anarquía, p. 82

Kropotkin sobre González Prada y sobre el anarquismo peruano va a ser decisiva[1].

Para Kropotkin hay una alternancia entre revolución y evolución. La evolución —nos dice— no es lenta ni uniforme como se quiere sostener. Evolución y revolución se alternan, y las revoluciones —esto es, los períodos de revolución acelerada— pertenecen a la unidad de la naturaleza exactamente como los períodos en que la evolución es más lenta[2].

Kropotkin fue dando cada vez mayor importancia al aspecto evolutivo del cambio social. Paulatinamente fue prefiriendo los desarrollos pacíficos aunque no tan acelerados, a las violentas sublevaciones revolucionarias. En 1891, llegó incluso a señalar la posibilidad que la anarquía se afirme gracias al simple cambio de la opinión pública y con el mínimo posible de agitación y desorden[3]. Las revoluciones —proclama Kropotkin— no son jamás resultado de la desesperación, como suelen pensar los revolucionarios jóvenes que creen generalmente que del exceso del mal puede salir un bien[4].

Es interesante, sin embargo, la definición que da Kropotkin de la revolución:

> Una revolución es la ruina rápida, en pocos años, de instituciones que tardaron siglos en arraigarse y que parecían tan estables y tan inmutables que incluso los reformadores más fogosos apenas osaban atacarlos en sus escritos; es la caída y la pulverización, en cierto número de años, de todo lo que constituía la esencia de la vida social, religiosa, política y económica de una nación, el abandono de las ideas adquiridas y de las nociones corrientes sobre las relaciones tan complicadas sobre las diversas unidades de rebaño humano. Es, en fin, la floración de nuevas concepciones igualitarias acerca de las relaciones entre ciudadanos, concepciones que pronto se convierten en realidades, comienzan a irradiar sobre las naciones vecinas, trastornan al mundo, y dan al siglo siguiente su orientación, sus problemas, su ciencia, sus líneas de desarrollo económico, político y moral[5].

Por otro lado, Kropotkin reconoce que la revolución es obra de una minoría. Incluso cuando la revolución ha comenzado es

1 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El pensamiento de González Prada, p. 215
2 Cit. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 14
3 Idem, p. 185
4 KROPOTKIN... Historia de la Revolución Francesa, p. 109
5 Idem, p. 22

siempre una ínfima minoría la que comprende lo que hay que hacer para asegurar el triunfo de lo que se ha hecho y la que tiene el valor de la acción[1]. Sin embargo, para que la revolución tenga éxito tiene que dirigirse a todos. El olvidarlo fue el gran error de la Revolución Francesa:

> Una revolución debe tender al bienestar de todos, de lo contrario será necesariamente sofocada por aquellos mismos a quienes haya enriquecido a expensas de la nación. Cada vez que una revolución determina un cambio de fortunas, no debería hacerlo a favor de los individuos, sino siempre en favor de las comunidades. He ahí precisamente el pecado de la Gran Revolución: las tierras que confiscaba a los curas y a los nobles, las dio a los particulares, en lugar de dárselas a las ciudades, a las villas y a las aldeas, puesto que antiguamente eran tierras del pueblo...[2].

Al mismo tiempo —según Kropotkin— la revolución debe asegurar, desde el primer momento, dos cosas: primero, de que se impedirá cualquier intento de crear un gobierno revolucionario, anomalía que se contradice por sí misma; y segundo, que se efectuará un sustancial progreso hacia la igualdad social[3]. Y sin olvidar que todo intento socialista de modificar las actuales relaciones entre el capital y el trabajo sería un fracaso si no se tuviera en cuenta la tendencia a una integración[4].

Kropotkin considera a la revolución no en la forma apocalíptica de un inmenso infierno de destrucción —como, en algunos momentos se la imagina Bakunin— sino como un evento concreto en el que los trabajadores rebeldes deben darse cuenta de las consecuencias de sus acciones, a fin de que la revuelta no desemboque en la creación de nuevos órganos de poder que obstaculicen el natural desarrollo de una sociedad libre. Es el mismo tema de Proudhon en 1848. Las revoluciones no se hacen sólo con palabras, es necesario saber lo que se quiere y seguir el camino más adecuado para alcanzarlo[5].

De lo expuesto se puede deducir que no hay unidad de pensamiento en los diversos pensadores denominados anarquistas. Pero a grandes rasgos, podemos agruparlos en dos grandes sectores[6].

1 KROPOTKIN... Historia de la Revolución Francesa, p. 228.
2 Idem, p. 468
3 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 176
4 Cfr. BUBER, Martín... Caminos de Utopía, p. 66
5 WOODCOCK... L'Anarchia, p. 175
6 Cfr. GARCIA SALVATTECCI, Hugo... El Anarquismo frente al Marxismo y el Perú, pp. 75-77.

Los primeros anarquistas, todavía impactados por el espíritu de la Restauración, patrocinaron un cambio no violento, desconfiando de los movimientos populares, y creyendo en el apostolado de la propaganda y en la revelación escatológica de la verdad. Dentro de ellos podemos enumerar, además de los socialistas utópicos, a Godwin, Tolstoi y, en gran medida, a Proudhon.

Los anarquistas que surgieron a partir de 1848 admitieron aunque de mala gana, que el cambio tendrá que ser violento. Creyeron firmemente en las virtualidades del pueblo, al que consideraron, por usar una frase de González Prada, como **una especie de campo virgen que aguarda la buena labor y la buena semilla**[1]. Señalaron también la necesidad de una organización efectiva para el logro del cambio revolucionario.

Pero el Anarquismo, a lo largo de todas sus etapas, desconfió siempre de la política partidaria. Postula a un cambio más del hombre que de las instituciones. Es esta su limitación, pero también la fuente de su constante actualidad. En esta exigencia hay que ver, una vez más, sólo la necesaria antítesis de una nueva síntesis.

Por otra parte, la experiencia nos señala que hay que dejar a un lado la concepción milagrista de la revolución, tan extendida entre los marxistas y los anarquistas de viejo cuño. La revolución no se encuentra a la vuelta de la esquina. La sociedad perfecta no se puede establecer de la noche a la mañana. Es necesaria la **paciencia** tan predicada por Proudhon. Pero una paciencia dinámica, revolucionaria, enemiga de todo conformismo y de todo estancamiento.

1 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Propaganda y Ataque**, p. 129.

II Parte
Ciencia y Anarquismo

Ciencia y Revolución 1

El siglo XIX fue decisivo para el desarrollo científico. Jamás, en épocas anteriores, el progreso de la técnica y la exigencia científica habían alcanzado tal intensidad que abarcasen y dominasen todos los campos del quehacer humano. De modo especial, a lo largo de todo el siglo XIX, la ciencia se convirtió en un elemento de presión constante que motivaba transformaciones radicales en todas las estructuras económicas y sociales imperantes.

La ciencia del siglo XIX no sólo se distingue de la patrocinada en épocas anteriores por su mayor extensión y por su mayor divulgación, sino también y sobre todo por el carácter social que se le quiso imprimir. El hombre del ochocientos estaba convencido que la ciencia crearía un orden social más justo y perfecto. Para comprobarlo, baste leer a Marx, a Engels, a Proudhom, a Bakunin, a Kropotkin y acá, en el Perú, a González Prada y a los viejos anarcosindicalistas.

Ciencia y revolución

De lo dicho se desprende un hecho histórico innegable: la ciencia en el siglo XIX jugó un alto rol revolucionario. Es difícil, sin embargo, afirmar si fue la ciencia la que propició la aparición de las doctrinas revolucionarias o fueron estas últimas las que motivaron el desarrollo científico. Kropotkin se inclina por esta segunda hipótesis: **Mirando ahora hacia atrás en la historia de aquellos tiempos —nos dice— se llega a la evidencia de que fue la propaganda de las ideas republicanas y socialistas en la tercera y cuarta década del siglo XIX y la revolución de 1848, lo que ayudó a la ciencia a cumplir sus promesas sofocadas por la contrarrevolución desde que por la coalición de los reyes, fracasó la Revolución Francesa de 1789-1793**[1].

1 KROPOTKIN... La Ciencia Moderna y el Anarquismo, pp. 43 - 44.

El siglo XIX no fue una época propicia para sistemas filosóficos o teológicos. Se trataba de un siglo en el que, gracias a las invenciones técnicas, la materia parecía haberse vuelto viviente, lo que motivaba más la praxis que la teoría. Ante los sorprendidos ojos del hombre del siglo XIX, los logros palpables de la ciencia se iban sucediendo de un modo cada vez más vertiginoso. La navegación a vapor y el tendido de los ferrocarriles parecían acortar distancias, mientras que la iluminación a gas pretendía hacer desaparecer todas las oscuridades, incluso las del alma. La gran muestra de Londres, en 1851, fue un canto triunfal, un público reconocimiento de la época a los logros y progresos científicos.

Kropotkin, analizando la transformación espiritual de su generación, nos habla de la evolución acelerada que se dio en el campo científico y las repercusiones que tuvo dicha evolución en todas las actividades del quehacer humano:

> Todas las ramas de la enseñanza fueron rehechas con prodigiosa rapidez. La ciencia de la vida (Biología); la de las instituciones humanas (Antropología y Etnología); la del entendimiento, de la voluntad y de las pasiones (Psicología Física); la historia de la legislación y de las religiones conforme a bases científicas, antropológicas, surgieron rápidamente ante nuestros propios ojos, sorprendiendo nuestra inteligencia por la intrepidez de sus generalizaciones y por el espíritu revolucionario de sus conclusiones [1].

Ante el avance de la técnica y de la nueva cosmovisión científica se fueron resquebrajando, uno a uno, los fundamentos más profundos en los que se basaban, tanto las teorías físicas como la vida espiritual de los hombres y las relaciones de convivencia social. La misma existencia de los individuos como la de los pueblos se fueron desplazando, gracias a la ciencia, a bases y relaciones nuevas [2].

A medida que se iban derrumbando los mitos del pasado, iba creciendo, quizás en demasía, el mito de ciencia y la fe casi ilimitada en sus posibilidades. Jean Servier pone de relieve la importancia que tiene en los sistemas políticos del siglo XIX, la creencia de que la ciencia traería el reinado del hombre en el mundo [3]. Esta fe ilimitada en la ciencia sería una de las fuentes más fecundas tanto de la mística del progreso como de la tenta-

1 KROPOTKIN... La ciencia moderna y el anarquismo, p. 45
2 Idem, p. 135
3 SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 165

ción permanente de remontarse a la utopía que le llegó a imprimir un carácter indeleble a todos los sistemas sociales del siglo XIX.

El gran marxista italiano, Antonio Gramsci, ya a la luz del siglo XX, dice al respecto: **La superstición científica lleva consigo ilusiones tan radicales y concepciones tan infantiles que podrían ser envidiadas por las mismas supersticiones religiosas. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la espera de un nuevo tipo de Mesías**[1]. Olvidando que hay un solo Mesías y que Este ya fue crucificado, muerto y sepultado y que al tercer día resucitó.

Hay que ver en todo ello sólo un extremo dialéctico. Lo cierto es, que la motivación científica jugó un rol preponderante en el desarrollo social y en la aparición de los nuevos sistemas políticos. Jamás debe olvidarse —como también lo señala Gramsci— que **la experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza**[2], y que **en la lucha entre el hombre y la naturaleza la pasión se llama ciencia y no política**[3].

Ciencia y romanticismo

No debemos, sin embargo, quedarnos sólo en las apariencias y en las declaraciones. La sociedad del siglo XIX —dice Bruun— estaba fascinada por los triunfos de sus científicos y de sus técnicos, pero sólo en apariencia: su corazón seguía fiel a una tradición más vieja y humanista[4]. La gran laceración del hombre del siglo XIX estriba en que su mente pretende ser únicamente científica mientras su corazón continúa siendo exclusivamente romántico.

El mismo Engels nos habla de la contradicción en la que se movían los hombres del siglo pasado, en los siguientes términos: **por una parte, intentan conocer el sistema del mundo, en su conexión total; y por otra, conforme con su propia naturaleza como con la naturaleza del mundo, no podrán nunca cumplir plenamente esta tarea**[5]. Pues bien, el pretender captar el sistema del mundo en su conjunto —como apunta Bertrand Russell— es

1 GRAMSCI, Antonio... **Il materialismo storico**, p. 67
2 Idem, p. 169
3 Idem, p. 293
4 BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, p. 181
5 ENGELS... **Anti-Dühring**, p. 45

la fuente perenne de la mística, enteramente ajena al auténtico quehacer científico.

Al margen de ello, debe insistirse en que las teorías científicas y las doctrinas románticas tuvieron en el siglo pasado una base común: la concepción monista de la naturaleza que va a insistir en la continuidad, considerada como la ley suprema de la naturaleza. La continuidad afirma la existencia de relaciones graduales, ininterrumpidas a lo largo de todo el mundo de la experiencia. El abismo entre espíritu y materia, entre lo inorgánico y lo viviente, entre lo humano y lo animal, entre inteligencia e instinto, se iba cada vez más reduciendo, hasta convertirse en eslabones graduales de una única realidad. La misma ley del salto dialéctico que afirma que los cambios cualitativos son sólo producto de mutaciones cuantitativas es, en el fondo, la máxima afirmación de la ley de la continuidad, tanto en el campo de la naturaleza como en el de la historia.

La fe en la unidad y en la continuidad de la naturaleza quedó aparentemente confirmada por tres notables conclusiones científicas:

1. Charles Lyell demostró en **Los principios de Geología**, entre 1830 y 1833, que las catástrofes sísmicas se explican no por una directa intervención divina, sino por las fuerzas geológicas que operan de acuerdo a sus propias leyes.
2. Mathias Lukob Schleider, en 1838, ofreció pruebas notables de la unidad de todos los organismos vivos partiendo de la célula.
3. James Prescott demostró, en 1840, el equivalente mecánico del calor en los cambios eléctricos y químicos (ley de Joule). Aunque ya, en 1824, Carnot había demostrado la equivalencia de la energía eléctrica y la energía mecánica en términos matemáticos.

Estas conclusiones científicas van a influir, de modo decisivo, en el pensamiento político de los diversos movimientos socialistas y anarquistas del siglo pasado: serán su auténtico trasfondo ideológico. Y todo ello no sólo se queda como hipótesis científica sino que toma el cariz de certeza y de fe en el Romanticismo. No debe olvidarse que el Romanticismo más que una ideología fue un sentimiento. Más que una teoría fue una creencia. Más que un sistema político fue una religión. Ello nos permite concluir afirmando que, a pesar de su envoltura aparentemente científica, el pensamiento del siglo XIX es más poético

que prosaico, más romántico que científico. Lo dicho tiene plena validez no sólo para el pensamiento anarquista sino también para el marxista.

No obstante lo dicho, tanto el Anarquismo como el Marxismo pretenden presentarse como el producto histórico del avance científico o como la aplicación de las teorías científicas más modernas al campo de la política. Kropotkin, por ejemplo, dice:

> El Anarquismo es una concepción del universo fundada en la interpretación mecánica de los fenómenos que comprenden la totalidad de la naturaleza, incluso la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método es el de las ciencias naturales, y todas sus conclusiones han de ser verificadas por dicho método para considerarlas verdaderamente científicas. Su tendencia es construir una filosofía sintética que abarque todos los hechos de la naturaleza, sin excluir la vida de las sociedades[1].

De modo más simple, Kropotkin declara que el Anarquismo es el resultado inevitable del movimiento intelectual en las ciencias naturales iniciado hacia fines del siglo XVIII[2].

Todo ello implica un cambio profundo en la manera de pensar. Hegel llegó incluso a señalar la necesidad de construir un nuevo concepto de ciencia, desprovista de toda categoría metafísica. Las moléculas, las fuerzas, el éter, la electricidad, el magnetismo, etc. son —según Hegel— hipótesis o ficciones deducidas por una reflexión privada de crítica[3].

En general, todos los socialistas, aunque cada uno a su modo, van a señalar que la auténtica revolución conllevaría cambios radicales en toda la estructura del pensamiento. La misma ciencia se fue renovando de modo cada vez más acelerado. Paulatinamente se fue desplazando el viejo mecanicismo newtoniano en aras de una visión orgánica, de la naturaleza, basada en la biología. La figura de Newton cede su lugar a la de Darwin. Pero con los cambios de las teorías científicas se iran sucediendo diversas posiciones políticas que se apoyarían más que en los logros de la ciencia en las hipótesis que son siempre cambiantes. De modo especial, el movimiento anarquista se basará en una concepción orgánica de la naturaleza, animada de una evolu-

1 KROPOTKIN... La Ciencia Moderna y el Anarquismo, p. 79
2 Idem, p. 159
3 HEGEL... La scienza della Logica, II, p. 98

ción constante, que lo conducirá a un monismo panteísta amplio y generoso.

Hegel y la ciencia

Ya hemos señalado que Hegel se propuso construir un nuevo concepto de ciencia, porque pensaba que la ciencia de su época, especialmente la física, estaba llena de tautologías[1]. Al mismo tiempo, Hegel recordaba que **el inicio de toda ciencia se examina fuera de la ciencia**[2]. Vale decir, el origen de la ciencia no le pertenece a la ciencia misma, por lo que Hegel concluye afirmando que **en la ciencia se pone como principio lo que de hecho es derivado**[3]. Punto que será reiteradamente recordado por Kierkegaard, que proyectara la exigencia anarquista al mundo religioso.

Por este camino, sólo se construye un nuevo sistema metafísico, a pesar del aparente rechazo a la vieja metafísica. De este modo se podrá entender que Hegel haya dicho que **a la ciencia le es lícito organizarse sólo mediante la vida propia del concepto**[4]. Como bien señala Enrico De Negri, la ciencia para Hegel no es tanto un método dialéctico de aproximación al absoluto, cuanto el fundamento del absoluto mismo[5]. Pues bien, la ciencia que pretende abarcar el absoluto o toda la realidad en su conjunto, deja de ser ciencia, en el sentido moderno del término.

Para evitar contradicciones conceptuales que no hay que confundir con las contradicciones dialécticas, Hegel termina señalando que la ciencia debe ser circular y que sólo la ciencia circular es la ciencia realizada o absoluta. El advenimiento de esta ciencia —dice Kojeve— es así la prueba del fin del hombre, de la historia y del tiempo. La diferencia está en que el círculo histórico es recorrido una sola vez, mientras que el círculo de la ciencia es un ciclo que se repite eternamente[6]. Dentro de este círculo —dice el mismo Hegel— **lo primero deviene en lo último y lo último, en primero**[7].

Se pretendió construir una nueva ciencia, previo rechazo de la metafísica y se terminó construyendo el mayor edificio meta-

1 HEGEL... La scienza della Logica, II, p. 94.
2 Idem, I, p. 55
3 Idem, II, p. 97
4 HEGEL... Fenomenologia dello spirito, I, p. 43
5 DE NEGRI, Enrico... Interpretazione di Hegel, p. 78
6 KOJEVE... El concepto de la antropología y del ateísmo en Hegel, p. 181-182
7 HEGEL... La scienza della Logica, I, p. 59

físico que se haya dado en todos los tiempos. Y éste va a ser un auténtico pecado original de todos los sistemas políticos que se inspiran en Hegel. Pretenden apoyarse en la ciencia, se proponen hablar sólo de la ciencia, y lo único que hacen es apoyarse y hablar de una nueva metafísica, que utiliza incluso una terminología enteramente ajena a la ciencia.

Esta metafísica presentada como la nueva ciencia, Hegel la presenta del siguiente modo en **La Fenomenología del Espíritu:**

> **La conservación según el lado de su libre existir aparente en la forma de la accidentalidad es la historia; pero según el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber aparente; las dos juntas, esto es, la historia conceptualmente entendida, constituye la conmemoración y el calvario del espíritu absoluto, la efectualidad, la verdad y la certeza de su trono, sin la cual sólo se dará la inerte soledad**[1].

La ciencia y Marx

El mesianismo científico, concebido metafísicamente, se va a expresar en toda su desnudez en los diversos sistemas del siglo XIX que se inspiran en Hegel. Tanto el marxismo como el anarquismo serían sus víctimas. Y así, por ejemplo, si bien Marx y Engels despreciaban a Comte, condividían plenamente su idea, derivada de Saint-Simon, que la misión esencial del hombre del siglo XIX era la de aplicar el método científico a la sociedad humana y de construir una ciencia de la sociedad[2]. Engels, ingenuamente, llega a decir: **cuanto más procede la ciencia sin prejuicio y de un modo decidido, tanto más se pone de acuerdo con los intereses y las aspiraciones de los obreros**[3].

Como señala Rubel, Marx se negaba a hacer ciencia por la ciencia misma y consideraba que era un error el verla como un fin y no como un medio[4]. Sin embargo, en muchos momentos Marx se olvidó de ello. Y así, por ejemplo en **Miseria de la Filosofía,** Marx proclama: **Desde este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, al asociarse a éste con pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrina para hacerse revolución**[5]. Dicho olvido tendría repercusiones nefastas en el desarrollo del marxismo en el siglo XIX.

1 HEGEL... Fenomenologia dello spiritu. II, p. 305
2 Cfr. COLE... Storia del pensiero socialista, II, p. 356
3 ENGELS... Feuerbach, p. 28
4 RUBEL, Max... K. Marx, p. 275
5 MARX... Miseria de la Filosofía, p. 178

En La descomposición del Marxismo, George Sorel critica duramente al marxismo histórico del siglo pasado por haberle quitado todo valor gnoseológico al término ciencia. En este contexto político, cuando se habla de lo científico, se hace referencia precisamente a lo que no es científico. Por otro lado, recordaba Sorel, mientras los revolucionarios se dedicaban a cantar loas a la ciencia, los pragmáticos burgueses se dedicaron a utilizarla según sus fines.

Es innegable que el auge de la técnica favoreció el desarrollo industrial que revolucionó las bases mismas de la sociedad occidental. Pero desde sus inicios la aplicación de la ciencia y de la técnica tuvo un carácter bivalente, pues si bien propició el progreso también acentuó el reino de la injusticia y la pérdida de muchos valores. Nadie podrá negar que el industrialismo trajo consigo una mayor explotación y un proceso de deshumanización de la sociedad. El mismo Engels constata ello al decir:

> La nueva forma de producción apenas comenzaba su evolución ascendente; era aún la forma de producción normal, la única adecuada a las circunstancias; pero entonces engendraba ya abusos sociales hirientes; aglomeración de una población sin hogar en las peores habitaciones de las grandes ciudades; ruptura de todos los vínculos tradicionales de nacimiento, de subordinación patriarcal, da familia; exceso horrible de trabajo, en particular para las mujeres y niños; desmoralización en masa de la clase trabajadora, lanzados de repente a un medio completamente nuevo[1].

Para el Marxismo, la técnica es un auténtico signo de contradicción. Pues, por una parte, crea nuevas formas de industrialización que conllevan una secuela de abusos e injusticias. Pero, por otra parte, la ciencia misma es vista como un elemento de purificación moral y un incentivo de reformas sociales. Se olvidó, sin embargo, que si la ciencia podía ser arma de la revolución también lo podía ser de la reacción. Para comprobarlo baste repasar la historia de los dos últimos siglos.

Saint-Simon y la ciencia

Saint-Simon, el gran precursor, fue el primer filósofo socialista o más exactamente social, que relacionó el desarrollo de la ciencia con la revolución técnica originada por dicho desarrollo.

1 ENGELS... Anti-Dühring, p. 274

Y lo que es más importante aún, fue el primero en señalar que las doctrinas sociales y políticas debían apoyarse en la ciencia. A los 31 años, Saint-Simon se convenció de que su misión social exigía un conocimiento científicamente completo, dedicándose plenamente a él. Con este fin, trató de crear una teoría de la evolución histórica que explicara, de un modo coherente, el curso del hombre y de la sociedad a lo largo de las diferentes épocas[1].

Como señala Jean Servier, la obra de Saint-Simon lleva en sí la marca de una ciencia entusiasta. Para él, la ciencia no es tanto una búsqueda cuanto un espíritu, capaz de convertirse en la base filosófica de un nuevo sistema político[2]. La sociedad requiere —dice Saint-Simon— una dirección espiritual común, que hay que buscarla en la universitas del saber científico[3]. Para él, el absoluto de la razón debía reemplazar al absoluto de la fe y la unidad de la ciencia a la unidad de la teología.

Saint-Simon cree plenamente en la ciencia, en su progreso continuo, en la existencia de una ciencia social cuyos principios fundamentales le correspondería a él describir y proclamar. Hay en Saint-Simon un positivismo apasionado, impregnado de romanticismo. Saint-Simon siente por la ciencia una pasión exaltada, casi religiosa. La empresa que yo acometo —señaló en una oportunidad— está por encima de mis fuerzas. Lo sé y lo quiero ignorar[4]. No obstante ello, Saint-Simon se dedica al desarrollo de la ciencia social con toda la fuerza de quien se cree predestinado por Dios para una gran empresa.

Según Saint-Simon todo depende de la ciencia. La política y la moral sólo son aspectos de la ciencia general. La determinación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto depende de los sabios[5]. De ahí la necesidad —dice Saint-Simon— de construir un saber universal, expresado en tres grandes formas: las artes, las ciencias naturales y la ciencia de la moral. En este sentido, Saint-Simon trató de continuar el diseño del siglo XVIII de la gran Enciclopedia que recogiese todas las enseñanzas de la nueva ciencia y las unificase bajo un nuevo principio de ética social. La idea de una Nueva Enciclopedia domina toda la obra de Saint-Simon[6]. Esta Nueva Enciclopedia debía expresar el

1 CHARLETY... Historia del sainsimonismo, pp. 14-15
2 SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 170
3 COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 50
4 Cfr. TOUCHARD, Jean... Historia de las ideas políticas, p. 428
5 Cfr. CHARLETY... Historia del sainsimonismo, p. 16
6 COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 54

espíritu de la nueva era en oposición a la que vivió D'Alambert y Diderot[1].

Dentro de una concepción monista, Saint-Simon pensaba que el hombre debía encontrar un nuevo principio unificador de la ciencia y sobre él cimentar un nuevo orden social. Tal principio, Saint-Simon creyó encontrarlo en la ley de gravedad descubierta por Newton[2]. Al igual que Fourier, Saint-Simon se propuso demostrar que las sociedades humanas tienen que estar sometidas a leyes que sólo sean corolarios de la gran ley cósmica de la gravitación universal. Los hechos sociales, la economía política y la misma moral son manifestaciones de la gran ley cósmica que rige la caída de los cuerpos y la rotación de los astros.

Saint-Simon transmitió a muchas y distintas generaciones su pasión por las ciencias. Comte y todo el positivismo le son deudores. También Marx y los Anarquistas. Lo malo fue que a medida que la propaganda política de la ciencia crecía, la actitud y el trabajo auténticamente científico decrecían. Se confundió praxis con activismo y retórica seudocientífica con teoría científica. Se olvidó que el quehacer científico requiere un trabajo arduo, difícil y, en algunas oportunidades, hasta monótono.

Proudhon y la ciencia

El padre del Anarquismo, Proudhon, considera que la obra de la Humanidad consiste en construir el gran templo de la ciencia, que comprende tanto al hombre como a la naturaleza[3]. Sólo la ciencia podrá traer el reino de la justicia en el mundo, pero interin no llegue el reinado de la ciencia, los gobiernos están sostenidos por la fe de las masas[4]. Para Proudhon el Anarquismo surgirá cuando la ciencia desplace plenamente a la teología y al principio de autoridad:

> **La verdad es siempre igual a sí misma; la ciencia es la unidad del género humano. Cuando se asuma, ya no más la religión o la autoridad, sino la ciencia como norma social, como criterio sumo de los intereses en todo el país, caídos los sistemas de gobiernos, se tendrá en todo el mundo leyes consonantes[5].**

Para lograr ello, la ciencia misma tiene que empezar por renovarse. De modo especial, debe abandonar definitivamente la

1 COLE... Storia del pensiero socialista, I, p. 45.
2 Idem, p. 47
3 PROUDHON... ¿Qué es la propiedad?, p. 20
4 PROUDHON... El principio federativo, p. 54
5 Cit. PLECHANOV... Anarchismo e Socialismo, p. 49

retórica y la elocuencia. **La severidad de la ciencia** —dice Proudhon— **no soporta el ornamento del lenguaje, las finuras de la dicción, las maravillas de la oratoria, las que en un tiempo fueron las maravillas de Grecia y de Lacio, y con las que se embrutece a la juventud en nuestras escuelas** [1].

También acá se requiere una ruptura con el pasado que implica una mayor confianza en el presente y en el futuro. Ya Bacon había hablado de los **ídolos de teatro** para referirse al influjo excesivo de las grandes personalidades del pasado que, en un momento dado, puede impedir el desarrollo de la ciencia. Proudhon, al respecto, nos dice: **Alentados por la marcha triunfal de las ciencias a no desconfiar de nuestras opiniones, acogemos hoy con aplauso al observador de la naturaleza que, después de mil experiencias, fundado en un análisis profundo, persigue un principio nuevo, una ley ignorada. No rechazamos ya ninguna idea con el pretexto de que han existido hombres más sabios que nosotros y no han observado los mismos fenómenos ni deducido las mismas consecuencias** [2].

No se puede, sin embargo, hacer ciencia de la noche a la mañana. Se requiere todo un proceso de aprendizaje. También es necesario esa etapa previa que los griegos llamaban **Catarsis. A fuerza de instruirse y de adquirir ideas** —dice Proudhon— **acaba el hombre por adquirir la idea de ciencia, es decir, la idea de un sistema de conocimientos adecuados a la realidad de las cosas y deducidos de la observación** [3].

Kropotkin y la ciencia

Kropotkin es, sin duda alguna, uno de los anarquistas que más se dedicó a la investigación científica. Para el anarquista ruso, la idea anarquista no es un sueño de ilusos, sino derivación necesaria de las modernas teorías científicas. Es verdaderamente sorprendente el modo como Kropotkin trató de establecer el paralelismo entre el progreso de las ciencias, el desarrollo de las ideas y los desenvolvimientos de las rebeliones populares.

Pero si la ciencia está de lado de la Anarquía no se puede decir lo mismo de los científicos. Al respecto, Kropotkin nos dice:

> **Es necesario no olvidar que los hombres de ciencia no**

1 PROUDHON... **Psicología de la Revolución**, p. 16
2 PROUDHON... **¿Qué es la propiedad?**, p. 90
3 Idem, p. 239

son sino hombres como los otros y que en su mayoría pertenecen a las clases acomodadas y, por tanto, comparten sus prejuicios. Por añadidura no pocos están al servicio del Estado. Es así de toda evidencia que la Anarquía no procede de las universidades[1].

Uno de los grandes méritos de Kropotkin estriba en que fue uno de los primeros en tomar conciencia que, pese a todo lo que se decía y todavía hoy se repite, la dialéctica es sólo un método de interpretación histórica y no método de análisis de las ciencias naturales o formales. La dialéctica se podrá aplicar cuando se hace historia de la ciencia pero no cuando se construye un sistema científico concreto. La ciencia social para Kropotkin es una auténtica ciencia y no una rama de la disciplina histórica. Su método debe ser el de la ciencia y no el de la historia. El Anarquismo —dice Kropotkin— considera el estudio de las instituciones sociales como un capítulo de la ciencia natural, las ciencias naturales y políticas deben apartarse radicalmente de la metafísica y adoptar como método de razonamiento el método mismo que ha servido para edificar toda la ciencia moderna y toda la filosofía natural[2].

Todo sistema científico parte de determinadas premisas, llamadas axiomas o postulados, a las que se da un carácter universal y arriba a generalizaciones que pretenden ser definitivas y que se denominan leyes. Este es el punto de partida y el punto de llegada de todo sistema científico concreto. Pues bien, la dialéctica es incompatible con todo aquello a lo que se le dé un carácter universal y definitivo. Aunque ello se haga por razones estratégicas o didácticas. Al interior de un sistema científico determinado, no tiene cabida la dialéctica. Kropotkin lo señala expresamente. Otra cosa es, sin embargo, cuando analizamos desde fuera un sistema científico concreto y vemos cómo surge, se desarrolla para luego hacerse caduco y desaparecer. En este caso, no se construye un sistema científico: sólo se hace historia del mismo.

Lo dicho anteriormente no significa que se le dé a la ley científica un carácter absoluto y universal, tal como lo consideraba el cientismo del siglo pasado que repercutió tanto en Marx como en los primeros anarquistas. En este punto también Kropotkin fue un precursor. Adelantándose a las nuevas teorías epistemológicas, Kropotkin le da a la ley científica un carácter condicional:

1 KROPOTKIN... La ciencia moderna y la anarquía, p. 20
2 Idem, p. 162

> De hecho toda ley natural significa lo siguiente: si tales y cuales condiciones se cumplen, los resultados serán tales otros y cuales otros; si una línea recta corta a otra, de tal modo que el punto de cruce formen ambos ángulos iguales, las consecuencias serán de esta o de la otra naturaleza; si los movimientos peculiares del espacio interestelar actúan sobre dos cuerpos y no hay a una distancia adecuada un tercer o cuarto cuerpo actuando sobre aquellos dos, los centros de gravedad de dichos dos cuerpos comenzarán a aproximarse con cierta rapidez. Este último caso es la traducción de la ley de gravedad [1].

Kropotkin fue un auténtico científico. En su obra se manifiesta el espíritu y el método que anima a todo hombre de ciencia. Fue de la ciencia a la política y no a la inversa, como con frecuencia sucede.

González Prada y la ciencia

El deseo que la ciencia cumpla una función social, domina toda la fraseología, sea marxista o libertaria, del socialismo del siglo XIX. Esta exigencia del siglo se manifiesta, por ejemplo, de modo palpable, en el pensamiento del Maestro del Anarquismo peruano: don Manuel González Prada. Para González Prada, la ciencia es una fuente de regeneración tanto para las naciones como para los individuos. En su famoso discurso en el Teatro Politeama, en 1888, González Prada señaló el rumbo que debía tomar el anarquismo peruano, al decir:

> Acudamos a la ciencia, esa redentora que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza... No hablo señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la ciencia con ideas de radio gigantesco, de la ciencia que trasciende a juventud y sabe a miel de panales griegos, de la ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales, produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología y Metafísica [2].

Ciencia, dialéctica y realidad

Ya hemos señalado que, a partir del siglo pasado, el término científico fue perdiendo todo su valor gnoseológico. Por una

1 KROPOTKIN... La ciencia moderna y la anarquía, pp. 138-139.
2 GONZALEZ PRADA, Manuel... Páginas Libres, p. 63

parte, se quiso identificar con ligereza la ciencia con la dialéctica y, por otra parte, se trató de ver en ella algo absoluto y definitivo que hacía recordar los antiguos dogmas religiosos. Si es cierta la concepción marxista de los universales, tendríamos que decir que no se puede hablar de ciencia, sino de un sistema científico concreto. Pues bien, dentro de un sistema cualquiera, sea científico o sea formal, no tiene absolutamente nada que ver la dialéctica. Todo intento de aplicar la dialéctica a la naturaleza ha llevado a simplismos e ingenuidades, algunas de ellas de grueso calibre, como sucede con Engels en el "Anti-Dühring". La Dialéctica se aplica al devenir y lo interpreta, por lo que sólo tiene sentido en el análisis histórico.

Por otro lado, como dice Gramsci, es un error pedir a la ciencia, como tal, la prueba de la objetividad de lo real, porque esta objetividad es una concepción del mundo, una filosofía y no puede ser un dato científico[1]. En realidad, continúa Gramsci, también la ciencia es una superestructura, una ideología... siempre aparece revestida de una ideología y concretamente es ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que supera el mero hecho objetivo[2]. Lo que significa que también la ciencia es una actividad política y un pensamiento político en cuanto transforma a los hombres y los hace diversos de los que eran al inicio de la actividad científica[3]. Todo avance científico implica un cambio. El error está en pensar que dicho cambio necesariamente deba ser positivo.

Al decir que la dialéctica no tiene ingerencia al interior de un sistema científico, no queremos decir que no pueda aplicarse al sistema en su conjunto, de modo especial, el principio de que todo nace y perece, por lo que no hay nada absoluto y definitivo. Si la verdad científica fuese definitiva —dice Gramsci— la ciencia habría cesado de existir como tal, como búsqueda, como nuevos experimentos y la actividad científica se reduciría a la divulgación de lo ya descubierto. Lo que por fortuna de la ciencia no es verdadero... También la ciencia es una categoría histórica, es un movimiento en constante desarrollo[4].

Debe también abandonarse el prejuicio de considerar que toda ley, social o política, deba ser del tipo de las leyes naturales. Dichas leyes no se pueden explicar donde interviene la voluntad[5]. Gramsci, al respecto, nos dice:

1 GRAMSCI... Il materialismo storico, p. 64
2 Idem, p. 66
3 GRAMSCI... Note sul Machiavelli, p. 110
4 GRAMSCI... Il materialismo storico, p. 65
5 Cfr. GRAMSCI... Note sul Machiavelli, pp. 60 - 61.

No existe ciencia por excelencia y no existe un método por excelencia, un método in se et per se. Toda búsqueda científica se crea un método adecuado, una propia lógica, cuya generalidad o universalidad consiste sólo en estar conforme a un fin... En realidad, científico significa racional, y más precisamente racional conforme al fin, esto es, de producir al máximo con el mínimo esfuerzo, de obtener el máximo de eficiencia económica[1].

Todo lo dicho trae por tierra el mito del siglo pasado de la unidad de la ciencia, tan predicada por el Marxismo como por el Anarquismo. Ya ha quedado definitivamente superado el axioma señalado por Marx que decía: Dado que el hombre es un ser de naturaleza, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre deberán fundirse en un mismo tipo de conocimiento[2]. Además no debe olvidarse que dicho mito se formó —como señala Gramsci— cuando estaba viva la superstición científica, cuando se tenía una fe ciega en todo lo que estaba acompañado con el atributo científico[3].

En todo caso, lo que en este punto todavía queda del siglo pasado, es el tratar de otorgar a la ciencia una exigencia moral. En uno de sus escritos de 1937, Mao Tse Tung nos decía: no hay conocimiento donde no hay ciencia y la ciencia no puede tolerar la mínima hipocresía, la mínima presunción; lo que ella exige es ciertamente lo contrario: la honestidad y la modestia[4]. Pues bien, fue éste el gran ideal de ciencia que se propusieron los libertarios en el siglo pasado.

1 GRAMSCI... Passato e presente, pp. 215 - 216
2 Cfr. WACKENHEIM... La quiebra de la religión en K. Marx, p. 303
3 GRAMSCI... Scritti politici, p. 53
4 MAO TSE TUNG... Scritti, p. 115

Biología Social 2

Dos son las figuras que van a encarnar mejor el espíritu de la ciencia en el siglo XIX: Newton en la primera centuria y Darwin en la segunda. La influencia de cada uno de ellos imprimirá un cariz especial a los sistemas sociales que trataron de apoyarse en sus diversas teorías científicas. De modo especial, la personalidad de Newton ejerció una influencia decisiva en el pensamiento de los llamados socialistas utópicos, mientras que la influencia de Darwin sería determinante en el Anarquismo y en el Marxismo.

Como señala Brehier, Newton fue uno de los grandes maestros del siglo XVIII[1]. Voltaire y Mapertius extendieron el espíritu newtoniano a través de Francia, oponiéndolo al sistema cartesiano que era el imperante hasta ese entonces[2]. En lo que se refiere a Alemania, ya Giner ha puesto de relieve la influencia en Kant del riguroso espíritu científico de Newton[3]. Se puede decir que el espíritu mecanicista, propiciado por Newton, fue el molde cultural de todo el siglo XVIII.

La mecánica celeste de Newton —como señala Brehier— se caracteriza por dos rasgos fundamentales:

1. Extrema precisión en la aplicación de las Matemáticas a los fenómenos naturales que permitiría calcular rigurosamente los grandes fenómenos cósmicos, cuando las condiciones estuviesen dadas y,
2. Un margen amplio para lo inexplicable en las hipótesis cuyas condiciones iniciales no se dedujesen matemáticamente, sino que sólo fuesen producto de una inducción experimental[4].

1 BREHIER, Emile... **Historia de la Filosofía**, III, p. 9
2 Idem, p. 10
3 GINER, Salvador... **Historia del pensamiento social**, p. 337
4 Cfr. BREHIER, Emile... **Historia de la Filosofía**, III, p. 10

La solución de los problemas de la mecánica celeste —dentro del planteamiento newtoniano— exige datos mecánicamente inexplicables. Por otro lado, no hay en Newton una cosmogonía, es decir, una explicación científica del origen de las relaciones actuales de posición y velocidad de los cuerpos celestes. La razón estriba en que la mecánica de Newton está unida a su teología: su Dios es un geómetra y un arquitecto que ha sabido combinar magníficamente los materiales del sistema, algo así como el Demiurgo platónico. También en este aspecto, Newton influyó en Voltaire, quien puso como fundamento de su religión natural la concepción teológica de Newton [1].

La figura de Newton conservará, en gran parte, su actualidad en la primera mitad del siglo XIX. De modo especial, su formulación de la ley de la atracción de los cuerpos va a ser considerada como la ley universal que rige todos los fenómenos; no sólo los naturales, sino también los sociales, económicos y morales. Bentham, por ejemplo, señalaba que el mundo moral ya había tenido su Bacon, pero que todavía le faltaba su Newton. Para Russell, no sería arriesgado sospechar que Bentham aspirase a ser el Newton del mundo moral[2].

Fue tal el impacto que produjo la figura de Newton que, cuando Proudhon, en una carta dirigida a Ackermann, fechada el 25 de noviembre de 1845, quiso señalar toda la importancia que le otorgaba a su propia obra, no tuvo mejor idea que compararla con la repercusión que produjo, en su época, el sistema newtoniano[3].

La influencia de Newton es decisiva en el socialismo utópico. Todos ellos, de un modo o de otro, van a tratar de crear un modelo social apoyándose en la ley de la atracción universal de todos los cuerpos y van a estar permanentemente tentados de compararse con Newton.

Saint-Simon y Newton

Uno de los grandes ideales que se propuso Saint-Simon fue el de la unificación del género humano. En este sentido, le obsesionaron dos grandes figuras históricas: Carlomagno y Newton. Carlomagno por haber unificado la cristiandad y Newton por habe unificado las leyes astronómicas y con ellas el conocimiento humano[4]. Siempre manifestó el deseo de convertirse en el

1 BREHIER, Emile... **Historia de la Filosofía** III, pp. 11-12.
2 RUSSELL, Bertrand... **Storia delle idee del secolo XIX**, p. 113.
3 Cfr. CORNU... **Marx-Engels**, p. 542.
4 Cfr. VILLEY... **Historia de las grandes doctrinas económicas**, p. 160.

Newton del mundo social, ya que supuestamente Carlomagno fue su antepasado.

Saint-Simon creyó que podía afirmar que él había descubierto la base del nuevo sistema científico, al extender la ley de la gravitación a todo el campo del saber humano. Newton no había aplicado su descubrimiento sino a los fenómenos de la física celeste, no había percibido —según Saint-Simon— que el universo, en la totalidad de sus fenómenos astronómicos, físicos, fisiológicos y humanos, constituye una unidad y depende de la única ley universal: la gravitación. A partir de dicha ley, se podría concebir la unidad del conocimiento humano con los fenómenos naturales. De este modo se pondría término a la oposición entre los hechos humanos, designados con el término de **morales**, y los hechos meramente materiales, ya que todos ellos sólo serían manifestaciones de un solo orden: el orden físico[1].

Saint-Simon manifestó siempre su pretensión de haber demostrado que todo en la naturaleza depende de la gravitación universal. Para él, las sociedades humanas están sometidas a leyes que sólo son corolario de la gran ley cósmica[2]. Los hechos sociales, morales y económicos serían sólo manifestaciones —según Saint-Simon— de la ley que rige la caída de los cuerpos y el movimiento de los astros.

En resumen, para Saint-Simon, Newton es la figura más importante, en la que deberían inspirarse los renovadores sociales. Es por ello que no encontró término más adecuado que el de **Consejo de Newton** para designar a la institución científica que debía asesorar a los industriales en el gobierno de la sociedad[3].

Fourier y Newton

Al igual que Saint-Simon, Fourier también ve en la atracción universal, la ley que explica la unidad y la armonía del universo en todas sus manifestaciones. Para Fourier, la atracción universal que se manifiesta de un modo peculiar en el mundo planetario, rige también en todo el ámbito humano[4]. Fourier tenía como su mayor tinte de orgullo, el considerarse el Newton del mundo social, por haber descubierto el principio

1 Cfr. ANSART, Pierre... **Marx y el Anarquismo**, p. 39
2 COLE... **Storia del pensiero socialista**, I, p. 47
3 Cfr. SERVIER, Jean... **Historia de la Utopía**, p. 169
4 Idem, p. 179

de armonía que regula las relaciones sociales[1], y que se manifiesta en la atracción pasional. En este principio se basan sus famosos filasterios.

Este constante paralelo que Fourier se traza con Newton se manifiesta, de modo elocuente, en la siguiente anécdota que el mismo Fourier contaba:

> Para mí, como para Newton, una manzana se convirtió en la brújula de cálculo. Esta manzana digna de celebridad fue pagada a 14 centavos por un viajero que cenaba conmigo en un restaurante de París. Ahora bien, yo venía de una región donde manzanas de igual o superior tamaño se venden a más de un ciento por 14 centavos. Entonces empecé a sospechar que existía un desorden fundamental en el mecanismo industrial[2].

En otro momento, el mismo Fourier decía: se pueden considerar que han existido cuatro manzanas célebres: dos por los desastres que provocaron, la de Adán y la de París, y dos por los servicios prestados a la ciencia, la de Newton y la mía. Este cuarteto de manzanas célebres, ¿no merecen una página en la historia?[3].

El considerar que todo el mundo de nuestra experiencia, también por tanto el social y económico, se reduce a una sola ley —en este caso, la de la atracción universal— que está inserta en la misma esencia de la naturaleza y del hombre, llevaría tanto al socialismo utópico como al anarquismo de la primera época, a rechazar todas las leyes positivas por considerarlas inútiles y perniciosas. Aquí radica el meollo de la primera crítica anarquista al derecho legislado. Por otra parte, fue la primera base científica de la cosmovisión monista-panteísta en la que se apoyan casi todos los sistemas sociales del siglo XIX.

Hegel y Newton

A inicios del siglo XIX se hizo sentir un enérgico rechazo al mito-Newton, dirigido por el filósofo más importante de la época: Hegel y por el más ilustre de los literatos: Goethe[4]. La polémica con el pensamiento de Newton fue iniciada por Hegel en

1 Cfr. BREHIER, Emile... Historia de la Filosofía, p. III, p. 46
2 SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 179
3 Cfr. LEFRANC, Georges... Historia de las doctrinas sociales de la Europa Contemporánea, p. 56.
4 Cfr. LOWITH, Karl... De Hegel a Nietzsche, p. 31.

su disertación De orbitis planetarum, en 1801 y continuada a lo largo de toda su vida.

Hegel, en primer lugar, niega que Newton sea el autor de la ley de la atracción universal. Señala que ese descubrimiento, de gloria inmortal, le corresponde a su paisano Kepler. El único mérito de Newton —según Hegel— es el haber sido el primero en haber encontrado la demostración formal de esta ley. Jamás —continúa Hegel— una gloria ha pasado, de modo tan injusto, de un primer descubridor a otro. Además —insiste Hegel— matemáticamente se desmuestra que las fórmulas de Newton se pueden perfectamente deducir de las leyes de Kepler[1].

Pero lo que es más grave aún, Hegel considera como bárbaras las categorías que Newton introdujo en la Física y, de modo especial, la hipótesis de concebir la luz como algo compuesto[2]. En general, Hegel rechaza el sistema newtoniano por considerarlo un rezago de la vieja metafísica que se apoya en la teología del intelecto propia del Catolicismo y no en la teología de la razón propia del Luteranismo.

Hegel, por último, llega a decir que Goethe ya había demostrado la mala fe de Newton[3]. Sin duda, el pensamiento de Newton fue superado hace ya un buen tiempo. No se puede considerar como mérito de Hegel el no haber sido fascinado por un mito en ocaso. Sin embargo, hay mucho sabor nacionalista en la crítica de Hegel como para no anotarlo. El principio de nacionalidad que es hechura del siglo XIX, va a influir de modo decisivo en todos los pensadores del siglo XIX, a punto que los llevará a traicionar, en los momentos decisivos, los proclamados ideales internacionalistas.

Cabe recordar también que el auge de la biología jugó un papel decisivo en el rechazo de la física newtoniana. En el caso especial de Hegel señala Kojeve —la biología dialéctica lo lleva a considerar el mundo real como un inmenso ser viviente y a proponer su propia física mágica que descreditó su sistema en el siglo XIX[4].

Pero más que la crítica de Hegel y de Goethe, fue la figura de Darwin la que eclipsó la figura de Newton, a punto de convertirse en la encarnación misma de la nueva ciencia.

1 HEGEL... La Enciclopedia delle scienze filosofiche, pp. 235 - 236.
2 Idem, pp. 286 - 287.
3 Idem, p. 287
4 KOJEVE... La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, p. 160.

El ciclo de Darwin

Lo que Galileo y Newton fueron para el siglo XVIII, Darwin lo fue para la segunda mitad del siglo XIX. En 1859, apareció la obra más importante de Darwin: **El origen de las especies,** que es también la obra que mejor caracteriza la actitud científica de la época. Esta obra reforzó las corrientes naturalistas del pensamiento del siglo XIX y pareció confirmar la mística del progreso que de hecho fue la única fe a la que se doblegó el siglo XIX. La obra de Darwin influyó no sólo en las concepciones científicas, sino también en el pensamiento social, histórico, filosófico y religioso de la segunda mitad del siglo XIX[1]. John Bowle señala, con razón, que la segunda mitad del siglo XIX es **la edad de Darwin**[2]. Por otra parte, con **El origen de las especies** quedó definitivamente sepultada **la edad de Newton.**

En el campo político, y a raíz de la obra de Darwin, se entabla una lucha entre la física newtoniana y la biología para ver cuál de las dos debía ser tomada como modelo de la ciencia social. **La lucha fue ardiente** —nos dice Kropotkin— **pero los darwinianos salieron victoriosos y, desde entonces, una nueva ciencia, la biología** —ciencia de la vida en todas sus manifestaciones— **ha ido engrandeciéndose a nuestra misma vista**[3].

El origen de las especies de Darwin ha sido considerada como una aplicación al mundo animal de la doctrina económica de Bentham. Por otro lado, la lectura de Malthus le sugirió a Darwin los principios de la lucha por la existencia y la supervivencia del más fuerte. Aparentemente y de acuerdo con dicha teoría, todos los animales estarían empeñados en la lucha económica para procurarse los medios de subsistencia y los que hubiesen aprendido mejor la máxima liberal del **self-help** serían los que sobrevivirían y fundarían familias.

El darwinismo es, pues, en muchos aspectos el complemento del radicalismo filosófico. Contiene, sin embargo, elementos que hubiesen escandalizado a Helvetius y a James Mill, sobre todo en lo que se refiere a la herencia. Darwin considera esencial para la evolución, la herencia asociada con las variaciones espontáneas. Todo darwinista debe sostener que, entre los seres humanos, se dan diferencias congénitas en la capacidad intelectual[4]. Con esta acentuación darwiniana de la herencia, disminui-

1 Cfr. BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, p. 122
2 Cit. TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 509
3 KROPOTKIN... **La ciencia moderna y el anarquismo**, p. 59
4 Cfr. RUSSELL, Bertrand... **Storia delle idee del secolo XIX**, p. 217

ría la fe ilimitada en los alcances de la educación que nutrían los socialistas utópicos y propiciaría que los anarquistas expresen una nueva posición sobre la educación.

En carta a Engels, fechada el 18 de junio de 1862, Marx señalaba:

> Es singular como Darwin reconoce entre los animales y las plantas, su sociedad inglesa con su división de trabajo, concurrencia, apertura de nuevos mercados, invenciones y la lucha por la existencia de Malthus. Es el bellum omnium contra omnes de Hobbes y hace pensar en la Fenomenología de Hegel, donde la sociedad burguesa aparece como el reino animal del espíritu, mientras que en Darwin el reino animal figura como sociedad burguesa[1].

Tal vez lo más importante de la obra de Darwin, desde el punto de vista histórico, sea la aplicación que hizo, a todos los ámbitos de la vida, de los conceptos económicos que caracterizaron a los filósofos radicales. La fuerza motriz de la evolución, para Darwin, sería una especie de economía biológica en un mundo de libre mercado[2]. En cierto modo —como lo señala Russell— el darwinismo representa también una transición de la visión cosmopolita de los filósofos radicales al fanatismo racial de los seguidores de Hitler[3].

La teoría de Darwin consta de dos partes fundamentales:

1. La doctrina de la evolución, que sostiene que las diferentes formas de vida se han desarrollado gradualmente de una fuente común. Tal doctrina ya había sido sostenida por Erasmo, abuelo de Darwin y por Lamarck. El mérito de Darwin estribaría en la popularidad que le dio a dicha doctrina.
2. La lucha por la existencia y la supervivencia del más fuerte. Tal teoría le fue sugerida por Malthus. Según esta teoría, todos los animales estarían empeñados en la lucha económica por procurarse los medios de subsistencia y sobrevivirían los más fuertes[4].

Es por este segundo elemento de la teoría de Darwin, por la que el evolucionismo, en su forma popular, tendía a ser belicoso y racista, a pesar que Darwin personalmente no profesase tales ideas[5]. Darwin llegó incluso a reconocer, aunque algo

1 Cit. LUKACS... Il giovane Hegel, p. 583
2 Cfr. RUSSELL, Bertrand... Storia della filosofia occidentale, p. 967
3 Idem, p. 218
4 Idem, pp. 965 - 966
5 Cfr. RUSSELL, Bertrand... Storia delle idee del secolo XIX, p. 218

tardíamente —como señala Woodcock— que la cooperación en el seno de la especie es un factor importante de la evolución[1]. Este punto sería fundamental en el pensamiento de Kropotkin.

Sea como fuere, lo cierto es que Darwin influyó de modo notable en todos los sistemas sociales que aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX. El mismo Marx por más que en algunos aspectos era predarwiniano —como señala Russell— quiso dedicar su obra a Darwin[2]. Y uno de los principales anarquistas franceses, Enmile Gantier, publicó en 1880, su libro más importante, sugestivamente titulado **El darwinismo social.**

Darwin y el Marxismo

Como la mayoría de sus contemporáneos, Marx y Engels sentían una especial predilección por el darwinismo. Después de la aparición de la obra principal de Darwin, Marx escribió a Engels: **a pesar de la pesadez, el libro de Darwin contiene los fundamentos científicos de nuestra teoría**[3].

Engels en el discurso que pronunció ante la tumba de Marx, imitando lo hecho por Saint-Simon y Fourier con la figura de Newton, condensó en una fórmula significativa lo que consideró el principal mérito de su amigo: **del mismo modo que Darwin descubrió las leyes de la evolución orgánica, así también Marx descubrió la ley de la evolución de la historia humana**[4].

Posteriormente, frente a los ataques de Dühring, Engels asumió ardorosamente la defensa de Darwin. Dühring reprochaba a Darwin el haber transportado la teoría de la población de Malthus del terreno de la economía política al de las ciencias naturales, el haber sido juguete de los métodos de los criaderos y el haber hecho una poesía bastarda y anticientífica con la lucha por la existencia. Dühring llegó a considerar que todo el darwinismo, exceptuando los puntos que tomó de Lamarck, era sólo una fantasía brutal dirigida contra los mejores sentimientos de la humanidad[5].

Frente a esta crítica, Engels recuerda que es precisamente Inglaterra la tierra clásica de la cría. Los resultados obtenidos en otros países, como por ejemplo en Alemania, no permiten formarse una idea, ni siquiera lejana, de las maravillas realizadas

1 WOODCOCK... **L'Anarchia**, pp. 187-188.
2 Cfr. RUSSELL, Bertrand... **Storia della filosofia occidentale**, pp. 965 - 968.
3 Cit. WACKENHEIM... **La quiebra de la religión en K. Marx**, p. 330
4 Idem, p. 308
5 ENGELS... **Anti-Dühring**, p. 77.

en Inglaterra en este punto. Este hecho le permitió a Darwin descubrir que la crianza había obtenido artificialmente, en animales y plantas de una misma especie, diferencias mayores que cuantas se encuentran entre especies que todo el mundo reconoce como distintas[1]. Este es el punto de partida que le permite a Darwin desarrollar sus doctrinas evolucionistas.

Partiendo de esta premisa y tratando de asumir la defensa del darwinismo, Engels dice: **como cada germen tiende a desarrollarse, de aquí resulta necesariamente una lucha por la existencia que se manifiesta no sólo como lucha directa, corporal, seguida de destrucción, sino también aún en las plantas, como lucha por el espacio y la luz**[2].

Criticando a Dühring por haber identificado la doctrina de Darwin con la de Malthus, Engels dice: **y lo mismo que la ley del salario de Ricardo ha conservado su valor mucho tiempo después de que se olvidaran los argumentos de Malthus en los cuales se fundaba, la lucha por la existencia puede reinar en la naturaleza, aún sin ninguna interpretación malthusiana**[3].

Por último, Engels recuerda que ni Darwin ni los naturalistas partidarios de él, han tratado jamás de disminuir, de algún modo, los grandes méritos de Lamarck. Más aún, fueron los primeros en llamar la atención sobre la importancia de su obra. Pero tampoco debe olvidarse —continúa Engels— que la ciencia, en los tiempos de Lamarck no disponía y estaba muy lejos de disponer de materiales suficientes para responder a la cuestión del origen de las especies de otra manera que por anticipaciones y de un modo, por así decirlo, profético[4].

Por otro lado, la lucha por la existencia de la teoría darwiniana fácilmente podía traducirse en la lucha de clases dentro del ámbito histórico y social.

En resumen, se puede afirmar, sin ningún género de duda, que el darwinismo —como el propio Marx lo señala— contiene los fundamentos científicos del Marxismo. Igual sucede con el Anarquismo.

Darwin y el anarquismo

El evolucionismo darwiniano y la visión orgánica de la realidad y de la sociedad que trae consigo, son también los funda-

1 ENGELS... Anti Dühring, p. 78.
2 Idem, p. 78
3 Idem, p. 79
4 Idem, p. 84

mentos científicos del Anarquismo. En este punto, como ya lo hemos señalado, se da una extraña pero palpable síntesis de teorías puramente científicas con sentimientos exclusivamente románticos.

La obra de Darwin —según Kropotkin— trae consigo una nueva clave y un nuevo método de investigación, aplicable a muchos y distintos fenómenos. Es un método que pretendió aplicarse tanto a la evolución de la materia física y a la estructura biológica de los organismos como a la vida y evolución de las sociedades. La idea —continúa Kropotkin— de un continuo desenvolvimiento, de una progresiva evolución y de una adaptación gradual de los seres y de las sociedades a nuevas condiciones a medida que estas condiciones se modifica, abarca un campo de trabajo y de interpretación excesivamente más amplio que el de la simple explicación del origen de nuevas especies[1].

Kropotkin se propuso complementar la teoría de Darwin señalando la importancia de la cooperación de los individuos entre sí para lograr una mejor evolución de la especie. Se puede decir que el sistema de Kropotkin se apoya en la idea de que es la ayuda mutua y no la lucha por la existencia, el factor más importante del proceso evolutivo. Escuchémoslo:

> En el mundo animal nos hemos persuadido de que la enorme mayoría de las especies viven en sociedades y que encuentran en la sociabilidad la mejor arma para la lucha de la existencia, entendiendo naturalmente este término en el amplio sentido darwiniano: no una lucha por los medios directos de existencia, sino una lucha contra todas las condiciones naturales, desfavorables para la especie. Las especies animales en las que la lucha entre los individuos ha sido llevada a los límites más restringidos y en las que la práctica de la ayuda mutua ha alcanzado el máximo desarrollo, invariablemente son las especies más numerosas, las más florecientes y más aptas para el máximo progreso[2].

Según Kropotkin, cuando Darwin publicó **La descendencia del hombre**, doce años después de **El origen de las especies**, adoptó una concepción más amplia y más metafórica de la lucha por la existencia. Ya no se trata de una contienda dura entre todos los animales de una misma especie, sostenida en el primer gran trabajo de Darwin, con el fin de probar la importancia de la selección natural en el origen de las especies nuevas. En **La descendencia del hombre**, Darwin señala que aquellas especies

1 KROPOTKIN... La ciencia moderna y el anarquismo, p. 59
2 KROPOTKIN... El apoyo mutuo un factor de la evolución, p. 293

que contienen el mayor número de individuos mutuamente simpáticos, cuentan con las mayores probabilidades de supervivencia y de multiplicación, destruyendo así su primera concepción del combate por la vida[1].

En **La ciencia moderna y el anarquismo**, Kropotkin llega a señalar que el universo es sólo una materia en perpetua y libre evolución, por lo que se puede decir que existe la Anarquía en la misma esencia de los mundos, sea en el macrocosmos como en el microcosmos. La Anarquía —dice Kropotkin— es la ley de la realidad que se proyecta en el pensamiento, en la política, en la historia, así como en todas las otras ciencias que desean partir de la realidad. Por consiguiente, el hombre sigue su propia naturaleza y respeta a la ciencia, cuando obedece a la ley de la rebeldía que inspira la Anarquía.

La rebeldía, sin embargo, para ser auténtica debe efectuarse comunitariamente, a través del apoyo o de la ayuda mutua que, según Kropotkin, es la auténtica base de la moral. Escuchémoslo:

> **En la práctica de la ayuda mutua, cuyas huellas podemos seguir hasta los más antiguos rudimentos de la evolución, hallamos, de tal modo, el origen positivo e indudable de nuestras concepciones morales, éticas y podemos afirmar que el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñada por la ayuda mutua y no por la lucha mutua. En la amplia difusión de los principios de la ayuda mutua, aún en la época presente, vemos también la mejor garantía de una evolución aún más elevada del género humano[2].**

En resumen, tampoco en lo que se refiere a la influencia del evolucionismo darwiniano hay una oposición entre el Anarquismo y el Marxismo. Los dos se nutren de su sabia científica y romántica. En algunos de ellos, sean anarquistas o marxistas, predominan las bases positivas y científicas y, en otros, de ambos lados también, permanecen más latentes las motivaciones místicas y románticas.

La biología social

Las doctrinas evolucionistas y el descubrimiento de la célula pusieron de moda a la ciencia biológica. El prestigio de la

1 KROPOTKIN... **La ciencia moderna y el anarquismo**, p. 68
2 KROPOTKIN... **El apoyo mutuo un factor de la evolución**, p. 293

Biología ejerció una influencia determinante sobre el pensamiento filosófico social. A diferencia de la primera mitad del siglo XIX, los pensadores de la segunda mitad del novecientos aplicaron tanto al mundo como a la sociedad, más las categorías biológicas que las mecánicas. El concepto de organismo fue considerado como la clave de la explicación, sea científica como filosófica, de las leyes naturales[1].

Un ejemplo típico y hasta extremo de la aplicación de la biología al campo social, la encontramos en la filosofía y en la sociología patrocinadas por Comte[2]. El positivista francés formula una explicación racional de la sociedad y postula a un nuevo tipo de organización social, partiendo de modelos de organismos vivientes. Los estudios sociales deben de imitar la estructura y la metodología de los estudios biológicos. Comte llega incluso a dividir la sociología en dos partes fundamentales: **la anatomía social y la fisiología social**[3].

El pensamiento atomista propio del siglo XVIII cayó en completo descrédito en el siglo XIX. Se le consideró como algo completamente fuera de moda frente a la visión orgánica del mundo y de la sociedad. La consecuencia política de esta nueva concepción científica fue una sobrevalorización de la comunidad —concebida como organismo— frente al individuo, concebido como célula. El mismo movimiento anarquista que se propuso rescatar el valor de la individualidad, nunca opuso el individuo a la sociedad, llegando a afirmar, al igual que Comte, que el individuo aislado es sólo una abstracción, por lo que terminó patrocinando, en algunos sectores, el anarcocomunismo. El mismo Stirner, considerado por muchos como el más feroz individualista, postuló también a una organización social necesaria, denominada por él **la sociedad de egoístas.**

El auge de la biología fue debido, en gran parte, a tres descubrimientos que, al decir de Engels, fueron decisivos en el siglo XIX: la célula, la transformación de la energía y la evolución[4]. Estos tres descubrimientos fueron la confirmación científica de la teoría de la continuidad, que fue patrocinada tanto por el Romanticismo radical como por la dialéctica hegeliana.

Esta posición de la ciencia propició una visión monista de la naturaleza. Así, por ejemplo, el mismo Marx en sus **Manuscritos**, predica la unidad de la ciencia, que sólo puede apoyarse en

1 Cfr. RUSSELL... **Storia della filosofia occidentale**, p. 968
2 Cfr. COMTE... **Discurso del espíritu positivo.**
3 Cfr. VERNEAUX, Roger... **Historia dela Filosofía Contemporánea**, p. 77
4 ENGELS... **Feuerbach**, p. 39

una visión monista de la naturaleza. Desde que el hombre es un ser de la naturaleza —dice Marx— las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre deberán fundarse en un mismo tipo de conocimiento[1].

Por otro lado, esta visión monista de la naturaleza, acompañada y dirigida por la religiosidad confusa propia de la época, desembocaría en un panteísmo ingenuo pero generoso, que sería distintivo del más fuerte sector anarquista. Esta es una de las claves más importantes para interpretar la ideología libertaria.

La visión monista de una naturaleza que evoluciona de acuerdo a leyes biológicas es la base filosófica, por ejemplo, del Anarquismo que González Prada patrocina en el Perú. González Prada parte de la consideración que hay una sola sustancia universal que es idéntica en todos los seres. **Nada expresan** —dice Don Manuel— **las diferencias escolásticas y sutiles de alma y cuerpo: no hay más que una sola sustancia; la misma en el mineral, en la planta, en el hombre, en el superhombre**[2].

El monismo hizo que cada vez más se acentuara en González Prada un panteísmo generoso. Toda la existencia —dirá Don Manuel en una de sus poesías de **Exóticas**— pertenece a una única y sagrada familia universal:

Espíritu y materia,
inútiles vocablos,
humanas y mezquinas distinciones:
una la esencia y uno el universo.
Sólo hay un ser de innumerables formas,
de solidarios órganos difusos:
hay una sola, universal familia:
¡Fraternidad grandiosa!
Hermanos son los brutos y los hombres,
las rocas y las plantas;
las aves y los ríos, los collados y las selvas
el sol del firmamento y el gusano del sepulcro[3]

Una de las fuentes más importantes del panteísmo de Manuel González Prada, como de otros muchos anarquistas, fue la aplicación de las doctrinas evolucionistas. De hecho es el resultado —como ya lo hemos apuntado— de una extraña mezcla de las teorías científicas del siglo XIX con los aforismos poéticos

1 Cfr. WACKENHEIM, Charles... **La quiebra de la religión en K. Marx**, p. 329
2 GONZALEZ PRADA, Manuel... **El Tonel de Diógenes**, p. 68
3 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Exóticas**, p. 68

del Romanticismo. Schelling, por ejemplo, fue uno de los primeros en romper el encanto frío de la naturaleza máquina, que prevalecía desde los tiempos de Descartes y transfigurarla en un mundo vivo, misterioso y sugestivo, pleno de fuerzas ocultas, de anehlos y vibraciones.

Esta mezcla de cientismo y misticismo, que encontramos en casi todos los pensadores del siglo XIX, la expresa también González Prada en una de sus poesías de **Exóticas:**

Ya mi vida no es mi vida,
que de mí se aleja y va,
a difundirse y perderse
en la vida universal.
¡Qué deleite sumergirse
en la misma identidad
de la forma y de la idea!
¡Ser lo eterno y lo fugaz!
¡Lo infinito y lo finito!
¡Alumbrar y perfumar
en el reino de la estrella
y en el polen de un rosal![1]

1 GONZALEZ PRADA, Manuel... **Exóticas** p. 13.

Economía Política 3

Para Bertrand Russell uno de los aspectos más importantes en el desarrollo cultural del siglo XIX, se manifiesta en la importancia creciente que se le confirió a la economía como ciencia[1]. Dicho desarrollo está íntimamente vinculado con la aparición del capitalismo. Acerca del origen del capitalismo no existe unidad de criterios. Para algunos, entre ellos Max Weber y Tawmy, el origen del capitalismo está en el Protestantismo. Para otros, entre ellos Werner Sombart, hay que buscar el origen del capitalismo en los financieros israelitas. Tal vez lo más acertado sería buscar la causa fundamental del nacimiento del capitalismo en la renovación de intercambios debidos al desarrollo de la vida marítima desde las Cruzadas hasta los grandes descubrimientos y exploraciones en Asia y en América en el siglo XV[2].

La economía de mercado es tan esencial al capitalismo, lo tipifica, a tal punto, que cuando una Empresa no tiene como fin la venta en un mercado muy amplio, no hay en ella un sistema capitalista[3]. Otra característica fundamental del capitalismo es su carácter anónimo.[4] La sociedad anónima es la forma fundamental de la actividad del régimen capitalista. Si bien se organizó en el siglo XVIII, la Sociedad Anónima se perfecciona en el siglo XIX . Hay que mencionar también que el patrón de oro se consolidó en dicho siglo[5].

No se crea, sin embargo, que el capitalismo sea un exclusivo producto del siglo XIX. Como señala Bruun, desde fines de la edad media hasta el siglo XVIII se dio un capitalismo comercial. De 1800 a 1850 se consolidó el capitalismo industrial. Apareciendo, a partir de 1850, el capitalismo más refinado y peligroso esto es, el capitalismo financiero[6].

1 RUSSELL, Bertrand... Storia della filosofia occidentale, p. 964
2 Cfr. LESOURD y GERARD... Historia económica mundial, p. 15
3 Idem, p. 19
4 Idem, p. 22
5 Idem, p. 34
6 BRUUN, Geoffrey... La Europa del siglo XIX, pp. 32 - 33.

Decíamos que la producción capitalista está estrechamente unida a la economía de mercado. La velocidad de la producción está en relación inversa a los costos. A mayor producción menores costos. En este contexto, el problema fundamental del capitalismo es ir revolucionando permanentemente los sistemas de producción. La mayor velocidad de la producción requiere necesariamente la revolución industrial. Fue esta la gran misión histórica que Marx le confirió al capitalismo.

El pensamiento tanto anarquista como marxista surgieron con el capitalismo industrial. La convergencia de los inventos técnicos aparecidos a finales del siglo XVIII, en el campo de la energía, de la siderurgia y de la industria textil en Inglaterra, fue llamada "primera revolución industrial". No había pasado un siglo, cuando surgió una segunda revolución industrial, que transformó de nuevo radicalmente las estructuras industriales y sociales: el rey carbón fue desafiado por la electricidad y el petróleo y la química aplicada revolucionaban todas las actividades tradicionales[1].

La revolución industrial transformó la faz del mundo. Se abrió un foso cada vez más profundo entre las naciones que se lanzaron febrilmente por la vía del progreso y las otras naciones que, como España, se refugiaron en el recuerdo de sus antiguas hazañas[2].

Lo que sucedió con los pueblos pasó también con los individuos. A la par que la nobleza se empobrecía y la nueva clase burguesa se enriquecía, un abismo cada vez mayor separaba a los ricos de los pobres, a los dueños del capital de los trabajadores. Aumentaron los males de la propiedad ausentista. El efecto inevitable fue la despersonalización y deshumanización de las relaciones entre los tenedores de bonos y los que tenían que pagar los intereses, entre los accionistas y los trabajadores que no llegaban siquiera a conocer a sus patronos[3].

Pero también en este punto habían sentimientos en conflicto. Los que son criticados suelen ser también admirados. El valor, la iniciativa y la previsión de los directores de la vida económica que construyeron gigantescas pirámides financieras, que explotaron victoriosamente los recursos de las tierras vírgenes y que jugaron con vidas y con oro en hazañas financieras en las que corrían grandes riesgos, a la par que podían obtener deslumbrantes retribuciones, fascinaron a la nueva era. Los hombres

1 LESOURD y GERARD... **Historia económica mundial**, p. 263
2 Cfr. TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 397
3 BRUUN, Geoffrey... **La Europa del siglo XIX**, p. 155

comunes y corrientes vieron en estos titanes a los arquitectos de la prosperidad que afirmaban el derecho que tenía la Humanidad a explotar los recursos de la naturaleza y la necesidad de imponer los beneficios de la civilización a pueblos renuentes o retardatarios[1]. Ni Marx ni Engels se pudieron desprender de este hechizo, tampoco el Anarquismo.

También en este punto, Hegel fue el gran precursor. Hegel fue el primer filósofo del occidente que intuyó la enorme importancia que tendría la revolución económica en la toma de conciencia de los hombres. De modo especial —como señala Cornu— Hegel fue el primer filósofo que estudió la economía capitalista a través del análisis que de ella habían hecho los clásicos ingleses. Pero fue también Hegel uno de los primeros en percibir las contradicciones inherentes al régimen capitalista que se expresaba en la acumulación del capital por una parte y el pauperismo creciente del pueblo por otra. Para Hegel, la oposición entre ricos y pobres amenazaba provocar la descomposición total no sólo del Estado, sino también de la misma sociedad[2].

Hay, sin embargo, diversas posiciones sobre la economía política. Los llamados fisiócratas dominaban el campo de la interpretación económica en la Europa continental prácticamente hasta la revolución de 1848. A partir de allí, serían reemplazados por los clásicos ingleses. Aquí también se manifiesta una profunda diferencia entre el llamado socialismo utópico y el anarquismo y el marxismo. Los precursores del socialismo apoyaron su visión económica en la doctrina de los fisiócratas, mientras que los anarquistas y los marxistas se apoyaron en los clásicos ingleses. El más independiente de todos ellos, el que trató de crear su propia doctrina económica fue Proudhon.

Hay que recalcar, por último, que desde sus inicios, el movimiento anarquista confirió gran importancia al hecho económico. Ya hemos indicado que el socialismo libertario se opuso al movimiento jacobino, porque este movimiento no había percibido con claridad la importancia del hecho económico, perdiéndose en las meras reformas políticas. Fue ésta una de las grandes ideas que Marx aprendió de Proudhon.

Los fisiócratas

La escuela de los fisiócratas tiene origen francés. Se puede decir, que con ellos se inicia la ciencia económica. Después de

1 Idem, p. 158
2 Cfr. CORNU... Marx-Engels, p. 377

ellos y casi como consecuencia directa de su influencia, vendría la obra de Adam Smith y la construcción grandiosa de la escuela clásica inglesa. Los fisiócratas conformaron una escuela y un partido. La escuela tenía su credo. sus dogmas, su catecismo, su vocabulario hermético. A la cabeza estaba su fundador y líder indiscutido: Francois Quesnay. Alrededor de él, encontramos al Marquez de Mirabeau, a le Mercier de la Rwine, a Le Trasne, a Baudeau. Sus obras más importantes se fueron escalonando a lo largo de veinte años, entre 1756 y 1777. "El cuadro económico" de Quesnay, publicado en 1758, fue su auténtico manifiesto, pero su gran propagador fue el ministro Turgot.

La doctrina tuvo ilustres discípulos en todo el continente europeo. El rey José II de Austria, la gran Catalina de Rusia, el rey Estanislao de Polonia, el rey Gustavo III de Suecia se adhirieron a la escuela de los fisiócratas y se inspiraron en sus principios de gobierno.

Los fisiócratas reaccionaron contra el inmoralismo mercantista y profesaron una sincera filantropía humanitaria. Para ellos el fin de la vida social era la felicidad de los hombres, no el poder ni la ganancia monetaria. Alababan la robusta simplicidad de la vida patriarcal. Al igual que los hombres de la Edad Media, elogiaban la agricultura y la vida del campo. En el fondo, admiraron la estructura económica pre-capitalista y la sociedad medieval. En verdad, es a ellos a los que se debería haber llamado **románticos.**

No se puede comprender a los fisiócratas sin evocar la filosofía francesa del siglo XVIII. Vale decir, al enciclopedismo francés y, de un modo especial, a Montesquieu y a Russeau. Pero hay una diferencia: los fisiócratas creen en la razón más que en la voluntad del hombre, exaltan más el poder del obrar[1].

Los fisiócratas son también liberales, los primeros liberales en la historia de las doctrinas económicas. Pero apoyan su liberalismo, no sobre un análisis de los mecanismos del mercado de competencia, sino sobre una filosofía naturalista y providencialista, sobre una doctrina del orden natural. Esto es, en el enciclopedismo.

Para los fisiócratas sólo la agricultura es productiva, porque produce más riqueza de la que se consume. La industria y el comercio, en cambio, son estériles, sus rentas brutas no exceden sus gastos y no proveen de productos netos. La riqueza para los

1 Cfr. VILLEY... Historia de las grandes doctrinas económicas, p. 108

fisiócratas no es la moneda, sino los bienes materiales: la riqueza es la materia. Y el comercio no crea materia. Tampoco la industria, que en el mejor de los casos, sólo la transforma[1].

En este contexto, los fisiócratas fueron partidarios decididos del gran cultivo, de la utilización de caballos para los trabajos del campo. Se propusieron la difusión de los abonos animales y minerales, la modernización de las herramientas agrícolas; si se quiere, lo que hoy se llamaría industrialización del agro. La clase que los fisiócratas llamaban estériles estaría conformada por los artesanos, los comerciantes, los funcionarios, los retóricos, etc.

Apoyándose en estas ideas, los fisiócratas no reconocen ningún papel al Estado en materia económica. Para ellos, el rol de Estado no es tanto el de llevar una política que implique administrar y gobernar, sino sólo el de reconocer y promulgar las leyes naturales. El Estado debe enseñar lo que es el orden natural, a fin de que los hombres sepan los designios de Dios sobre las cosas, que es la condición esencial de la felicidad. Los fisiócratas insisten constantemente en la idea de un Estado educador. Hacen del Estado una especie de intermediario entre Dios y los hombres. El Estado fisiócrata ejercería una especie de sacerdocio de la razón. Este Estado, para ellos, se encarnaba en la monarquía del despotismo ilustrado.[2]

Los fisiócratas y el socialismo utópico

La visión económica de los fisiócratas influyó notablemente en el socialismo utópico. De él toma su modelo económico. Más aún, las primeras críticas que van a recibir los clásicos van a provenir de los utópicos dentro de un contexto claramente fisiócrata. Es conocida, por ejemplo, la polémica que se dio entre Godwin y Malthus. Godwin se opuso radicalmente a la llamada ley de Malthus que señala que mientras la población crece en proporción geométrica la producción sólo lo hace en proporción aritmética, lo que necesariamente produce hambre y miseria. Para Godwin, el análisis del trabajo del hombre demuestra que la población, al aumentar en número y al exigir bienes de subsistencia cada vez mayores, encierra en sí los medios adecuados para proveerse de ellos[3].

Saint-Simon se nutre plenamente en la economía de los fisiócratas al proponer su credo de redención social. En Saint-

1 VILLEY... Historia de las grandes doctrinas económicas, p. 110.
2 Idem, pp. 115-116
3 Cfr. BRAVO... Historia del Socialismo, p. 201

Simon estaba muy clara la relación existente entre el progreso de la sociedad y el desarrollo de la economía. Más aún, Saint-Simon es uno de los primeros pensadores que se sirvió del elemento económico para llegar a una explicación de los hechos políticos[1]. Pero todo ello dentro de la concepción económica de los fisiócratas franceses.

Bajo el influjo de los fisiócratas, Fourier criticó en forma penetrante y detallada el sistema de comercio imperante en su época[2]. Toda la temática relativa al comercio en Fourier está ligada a las concepciones fisiócratas[3]. Ello hace que, desde el punto de vista económico, el furierismo se presente como un socialismo retrógrado. Los fantasmas de las doctrinas precapitalistas —agrarias y feudales— obsesionaron evidentemente al faulasterio[4].

A pesar de ello, no le falta razón a Engels cuando señala que Fourier, juntamente con los primeros socialistas ingleses, fue el primero que dio una explicación satisfactoria del problema de la competencia. Del mismo modo, según Engels, Fourier fue el primero en definir la esencia de la crisis capitalista, cuando la definió como crisis pletórica, crisis de sobreabundancia[5]. Fourier señalaba que la producción capitalista lleva al exceso, y el exceso se convierte en fuente de miseria y de hambre. Fourier se opone precisamente a que los medios de producción y de existencia se transformen en bienes de capital, porque los medios de producción no pueden entrar en actividad en la sociedad capitalista si previamente no han sido transformados en capital, esto es, en medios de explotación de la fuerza del trabajo humano[6].

La crítica de Fourier al sistema capitalista va a ser determinante no sólo en el pensamiento anarquista, sino también en el marxista. Marx y Engels, en el Manifiesto, consideraban que la epidemia de la época era la sobreabundancia. La sociedad —decían— tiene demasiada civilización, demasiado medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio[7]. Lo que significa que las enseñanzas de Fourier calaron profundamente en Marx y en Engels.

1 BRAVO... Historia del socialismo, p. 94.
2 CORNU... Marx-Engels, p. 467
3 Cfr. BRAVO... Historia del Socialismo, p. 117
4 Cfr. VILLEY... Historia de las grandes doctrinas económicas, p. 175
5 ENGELS... El Anti-Dühring, p. 289
6 Idem, p. 290
7 MARX-ENGELS... El Manifiesto del Partido Comunista, p. 15

La economía de los clásicos

La economía clásica inglesa no se pueden entender sin la filosofía utilitarista. Jeremías Bentham, que aparece muy poco en escena, es el personaje esencial de la escuela, el nudo de su historia, la clave de su unidad. La filosofía utilitarista se propuso efectivamente quitar todo tipo de trascendencia a la moral y al derecho, tanto la moral como el derecho tratan de apoyarse en el mismo fundamento o principio en el que se apoya la economía de los clásicos y que se puede sintetizar en el principio de la armonía de intereses. A partir de la escuela clásica, la ciencia económica se transformaría en la ciencia del trueque o —como se dice a veces— en la ciencia cataléctica.

Al respecto, hay una clara influencia de Mandeville quien, en alguna oportunidad, había señalado que los vicios de los individuos son beneficios para la sociedad. El egoísmo de cada uno es condición de la prosperidad general. No se olvide que Adam Smith era amigo de Hume y que, en París, frecuentó a los Enciclopedistas, en particular a D'Alambert. Conversó también con Helvetius y con los fisiócratas Quesnay y Turgot. Leon Say llega a decir que, en economía política, Smith fue alumno de Turgot, pero que en filosofía fue Turgot el alumno de Smith[1].

Adam Smith pone como fundamento de todo su sistema al individuo, como realidad irreductible, como principio de iniciativa y como centro del cálculo económico. Propiamente hablando los fisiócratas eran liberales, mientras que Adam Smith era individualista. Para Adam Smith, la economía debe ser individualista, porque es propio de la naturaleza del hombre el ser individual y también —idea fisiócrata y utilitarista al mismo tiempo— porque la búsqueda individual del interés personal, concluye automáticamente en la realización del interés general. La vida moral se apoya en el principio de la simpatía; la vida económica, en cambio, se apoya en el egoísmo y en la armonía de los intereses[2].

Por otro lado, a partir de Adam Smith —como señala Ansart— se demostró palpablemente que la progresión de la producción industrial dependía en gran parte de la parcialización del trabajo y de la especialización de las tareas[3]. Postulados básicos del sistema industrial.

1 Cfr. VILLEY... Historia de las grandes doctrinas económicas, p. 122
2 Idem. p. 126
3 ANSART, Pierre... El Nacimiento del Anarquismo, pp. 51 - 52.

Otro de los grandes teóricos de la economía de los clásicos ingleses fue MALTHUS. La primera edición del **Ensayo** se presentó como un panfleto contra Godwin, vinculado a la visión económica de los **fisiócratas**. Malthus descarnadamente señala que las leyes de los pobres no producen trigo pero, en cambio a modo de revancha, estimulan la natalidad, es decir, sólo **fabrican pobres**, agravando así el desequilibrio entre la población y las subsistencias. Malthus reiteradamente proclama que la miseria del proletariado no viene de las instituciones, como señalaba Godwin. Sus causas —según Malthus— son naturales e ineludibles. Al pretender remediarlos con ayudas postizas, sólo se agrava el problema. Tal sería el tema del **Ensayo sobre el principio de la población** que Malthus publicara en 1798[1].

La concepción monetarista de los clásicos proviene de **Ricardo**. Su mayor preocupación era procurar que la moneda fuese segura, lo que significa que su emisión no puede ser excesiva. Para lograr ello, dice Ricardo, no se puede confiar al gobierno la reglamentación de emitir billetes de Banco, sin que le sean fijados límites precisos y severos. Es este el motivo por el que propició la instauración del llamado **patrón de oro**. Ricardo exigía que los billetes permanezcan convertibles a una tasa fija[2].

Ya hemos señalado que otra de las características básicas de la doctrina económica clásica es la lucha por los nuevos mercados con el fin de poder ubicar la sobreproducción cada vez más creciente. Si se quiere triunfar no hay más remedio que incrementar la producción de modo acelerado, lo que implica una lucha permanente por nuevos mercados.

Cabe señalar, por último, que la burguesía del siglo XIX paulatinamente fue dejando de ser revolucionaria deviniendo cada vez más conservadora. En este sentido, Stuart Mill sólo representa el estado de ánimo de la gran burguesía del siglo XIX, que creyó había llegado el término de la evolución y que ya no eran necesarios más cambios. En todo caso, habría que oponerse a ellos.[3]

Marx y la economía

Siguiendo a Proudhon, Marx y Engels señalan que el punto de partida del socialismo científico es la realidad económica y las íntimas leyes de su evolución. Para Marcuse: **la proposición**

1 Cfr. VILLEY... **Historia de las grandes doctrinas económicas**, p. 129
2 Idem, p. 135
3 Cfr. LESOURD y GIRAD... **Historia económica mundial**, p. 111.

materialista que constituye el punto de partida de la teoría de Marx establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas[1].

Marx, sin embargo, no creó ni tenía la intención de crear un nuevo sistema de economía política. Lo que en rigor hizo y lo que quería ofrecer a los hombres que luchan por una transformación radical del mundo, fue una explicación teórica y crítica del modo de producción capitalista[2]. Fue el estudio cada vez más profundo de la situación de Inglaterra y de las doctrinas económicas, el que llevó a Marx y a Engels a percibir con mayor claridad que el desarrollo económico determina el desarrollo político y social y que la lucha de clases que de ello resulte constituye el elemento motor de la historia moderna.

En este punto, Engels jugó un papel decisivo en la evolución del Marxismo. Sus artículos constituyen, en cierta forma, la contraparte de la obra de Marx. Mientras que éste aplicaba con gran maestría el método dialéctico al análisis de la sociedad y del Estado burgués, Engels hacía lo mismo y con igual maestría en el campo económico[3].

En Para la crítica de la economía política, Marx dice: la forma de producción de la vida material es la condición esencial del proceso de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia del hombre la que determina su vida, es la vida social la que determina su conciencia[4]. He ahí enunciado uno de los postulados básicos del materialismo dialéctico.

En el fondo se trata de algo sumamente sencillo y evidente. Como sencillo y evidente es el hecho que la vida colectiva individual deba ser organizada para el máximo rendimiento del aparato productivo. Si ello es cierto, debe concluirse con Gramsci que una reforma intelectual y moral no puede no estar ligada a un programa de reforma económica que es el modo concreto en el que se presenta toda reforma intelectual y moral[5].

Proudhon y la economía

Proudhon fue uno de los principales apologistas y propulsores de la economía política en el siglo XIX. Fue el primero en

1 Cfr. ANSART, Pierre... El nacimiento del anarquismo, p. 55.
2 ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, pp. 238-239.
3 ANSART, Pierre... El nacimiento del anarquismo, p. 12.
4 Cfr. MARX... Miseria de la Filosofía, p. 249.

indicar que, fuera de la economía política, el socialismo es incapaz de concebir y formular una idea[1]. Proudhon se acercó a la economía incluso antes que Marx, pretendiendo modificar las conclusiones de las nuevas escuelas económicas a la luz de las doctrinas socialistas. Para Proudhon, la política debe ser una ciencia de la sociedad que debe apoyarse de un modo inmediato en la economía. En 1861, el socialista francés, sintetizando su pensamiento, decía: **la política hoy día es economía política**[2].

En capítulos anteriores, ya hemos señalado que Proudhon, oponiéndose a los jacobinos, había sentenciado que el verdadero problema que tiene que resolver el federalismo no es el político, sino el económico[3]. Marx reiteradamente reconoció este mérito de Proudhon. Y así, en carta fechada el 24 de enero de 1865, Marx recordaba que Proudhon inició sus estudios económicos después de publicar su primer libro **¿Qué es la propiedad?** En ese momento descubrió que para resolver la cuestión propuesta en su Monografía, era preciso responder no con inventivas sino mediante el análisis de la economía política moderna[4]. El mismo Proudhon, en 1849, haciendo un recuento de su trayectoria política, decía: **hoy, como entonces, el mal del que la clase obrera se queja, no es efecto de una causa accidental o transitoria: es efecto de una desviación sistemática de las fuerzas económicas**[5].

Para Pierre Ansart, las fuentes principales del pensamiento de Proudhon hay que buscarlas en la Biblia, en los primeros socialistas, especialmente Fourier, y en los trabajos de los economistas[6]. Influencias bastantes dispares que permiten interpretaciones diversas y contradictorias. Y así, a pesar que Proudhon se propuso ser lo más claro posible, evitando cualquier tipo de expresiones confusas, se han hecho compilaciones de sus textos que lo presentan simultáneamente como anarquista subversivo, como revolucionario generoso y humanista, como reformador prudente y hasta como moralista rígido[7].

Este hecho se dio incluso en vida de Proudhon. En carta fechada el 6 de febrero de 1863, y dirigida a Edouard Cross, el

1 LEFRANC... **Historia de las doctrinas políticas en la Europa Contemporánea**, p. 97.
2 TOUCHARD, Jean... **Historia de las ideas políticas**, p. 435.
3 BUBER, Martín... **Caminos de Utopía**, p. 45.
4 Cfr. MARX... **Miseria de la Filosofía**, p. 249
5 PROUDHON... **La idea de la revolución en el siglo XIX**, p. 69.
6 ANSART, Pierre... **El nacimiento del Anarquismo**, p. 19
7 Idem, p. 7

socialista francés decía:

> Para horror de las sanas doctrinas se persiste en hacer de mí, un comunista, ergo un enemigo de la familia y de la moral, un predicador del desorden, de la expoliación y del materialismo. Y lo más cómico es que se ha hecho de mí, por último, un legitimista, un orleanista, un papista y aún un partidario del régimen pretoriano[1].

Pues bien, una de las causas de estas interpretaciones tan dispares habría que buscarla en el planteamiento económico de Proudhon. Y es que el socialista francés está más cerca a las doctrinas económicas de los fisiócratas que a las de los clásicos ingleses. Ya Joll ha señalado que la concepción del mundo que Proudhon tenía era agrícola y la sociedad ideal por él propuesta, era una comunidad de saludables, independientes y laboriosos campesinos[2]. En el fondo, Proudhon tenía nostalgias de la sencilla sociedad rural de antaño y temía que las máquinas y el comercio la corrompiesen. En este sentido, fue de mucha importancia el contacto personal que tuvo, en 1843, con los mutualistas de Lyon, ciudad destruida por el Régimen de Terror instaurado por la Revolución Francesa.

La posición de Proudhon frente a las doctrinas económicas de los clásicos ingleses es la del crítico implacable. A partir del rechazo a las conclusiones de la escuela ricardiana, Proudhon se propuso integrar los trabajos de los economistas en una teoría de antagonismos sociales, y subordinar las leyes de la economía a un sistema o proyecto social[3]. Desde las primeras páginas del **Sistema de las contradicciones,** Proudhon defiende la tesis de que es necesario sustituir la economía política por una ciencia social. Por una ciencia de la sociedad que se proponga estudiar el conjunto de los fenómenos sociales y que tendría en la Economía Política sólo una de sus partes constituyentes[4].

Para Proudhon, la evolución económica reviste un carácter de total exterioridad en relación a las clases sociales, ya sea de las privilegiadas ya sea de las marginadas. Los hombres y los grupos —dice Proudhon— sufren las contradicciones de la economía como las leyes de un destino exterior a sus deseos y a sus voluntades. Los hombres crean las instituciones destinadas a combatir la contradicción y se ven constantemente burlados en sus esperanzas, como si una fatalidad destruyese sus empresas[5].

1 ANSART, Pierre... El nacimiento del anarquismo, p. 10.
2 JOLL... Los Anarquistas, p. 54
3 Cfr. ANSART, Pierre... Marx y el Anarquismo, p. 134
4 Idem, p. 136
5 Idem, p. 163

Esta tesis principal de El Sistema de Contradicciones expresa la constante de todo el pensamiento proudhoniano. Desde sus primeras Memorias sobre la propiedad, Proudhon sustituye una problemática meramente económica por una problemática socio-económica y trata de hacer aparecer, en toda su extensión la compleja realidad de la relación social[1]. De ahí que su objetivo no sea formular una ciencia económica sino —según sus propios términos— una ciencia social.

Esta tesis, Proudhon la proyecta el campo político y a su proyecto de reforma social. De modo especial, Proudhon afirma que de lo que se trata no es de operar una revolución económica, sino de crear nuevas relaciones sociales con las cuales se pueda establecer una nueva forma de actividad colectiva[2]. En resumen, no hay motivo —dice el socialista francés— para afirmar que la economía sea causa y fundamento de la política como si las dos alienaciones fuesen distintas: la relación económica lleva en sí misma la relación política y la prefigura[3]. Lo económico vendría a ser, en este contexto, el álgebra de la sociedad[4].

Si bien para Proudhon lo social está sobre lo económico, el anarquista francés señala también que lo económico está sobre lo político. Sobre estos fantasmas políticos que tanto nos cautivan —dice el padre del socialismo contemporáneo— existen los fenómenos de la economía social que, por su armonía o discordia, produce el bien y el mal en todas las sociedades[5]. La ciencia económica —nos dice en El Sistema de las Contradicciones— es para mí la forma objetiva y la realización de la metafísica, la metafísica en acción. ...es necesariamente y, a la vez, una teoría de las ideas, una teología natural y una sicología[6]. Y en carta dirigida a Marx, Proudhon decía: yo no me ocupo más que de la economía política... considero la literatura como un juguete de niñas y, en cuanto a la filosofía, sé lo bastante para tener el derecho de burlarme de ella cuando llegue la ocasión[7].

Proudhon se esforzó en hacer de la economía política una verdadera enciclopedia capaz de instruir y orientar al hombre mejor que cualquier sistema filosófico. El socialista francés afirma que una educación enciclopédica, apoyada en la economía política, debía permitir al obrero cumplir las diversas fun-

1 ANSART, Pierre... Marx y el anarquismo, p. 166.
2 Idem, p. 173
3 Idem, p. 216
4 Idem, p. 248
5 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p 44
6 PROUDHON... El sistema de las contradicciones, p. 51
7 SANTILLAN. Intr. al Sistema de las Contradicciones, p. 15

ciones y desempeñar los diversos papeles impuestos por la compleja técnica del trabajo. Y es que para Proudhon, un economista es un metafísico, por eso se encuentran en sus páginas exposiciones de toda índole sobre la idea de Dios, sobre la propiedad, sobre la dialéctica y sobre la justicia[1]. Pero, en este caso, se trata de una amplitud que limita, pues, es éste uno de los aspectos más vulnerables del planteamiento proudhoniano.

El estudio de la economía política, sin embargo, permite, también, descubrir la injusticia social y con ella la necesidad de la empresa revolucionaria. Ya en su primera Memoria, Proudhon trató de probar que estudiar una relación económica, como sería la propiedad privada, significa, en realidad, analizar una relación social más general, esto es, la relación que divide a la sociedad en propietarios y trabajadores. Significa también desentrañar el fondo de la relación política entre gobernantes y gobernados y, como corolario, escudriñar el sentido de las ideas morales de justicia y de injusticia[2].

De ahí la importancia que tiene el descubrir lo que Proudhon llama las fuerzas económicas, propias de una época. En La idea de la Revolución en el siglo XIX, Proudhon las definía del siguiente modo:

> Llamo fuerzas económicas a ciertos principios de acción, tales como la división del trabajo, la competencia, la fuerza colectiva, el cambio, el crédito, la propiedad, etc... Si estas fuerzas se mantienen en equilibrio, si están sometidas a leyes que son propias y que, en mi concepto no dependen de la arbitrariedad humana, el trabajo puede considerarse organizado y ser la garantía de una felicidad indescriptible[3].

En su última obra, auténtico testamento político, Proudhon retorna al tema de las fuerzas económicas que lo motiva, como veremos más adelante, a encontrar una síntesis a la tesis del capitalismo y a la antítesis del socialismo y que el anarquista francés llamaría, inicialmente, mutualismo:

> Llamo fuerzas económicas a ciertas fórmulas de acción, cuyo efecto es llevar el poder del trabajo mucho más de lo que estaría si se la dejase enteramente abandonada a la libertad individual.
>
> Así, lo que se llama división del trabajo o separación de la industria es una fuerza económica. Desde Adam Smith

1 Idem, p. 7
2 ANSART, Pierre... Sociología de Proudhon, p.59
3 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 45

acá se ha demostrado mil veces que un determinado número de obreros produce cuatro, diez y hasta cien veces más trabajo, distribuyéndolos de una manera sistemática y trabajando cada uno aisladamente y haciendo todos la misma tarea sin entenderse ni combinar sus esfuerzos...

La aplicación de la maquinaria a la industria es otra fuerza económica...

La competencia es otra fuerza económica, por la sobrecitación que produce en los trabajadores.

La asociación otra, por la confianza y seguridad que inspira.

Y finalmente, el cambio, el crédito, el oro y la plata acuñada, la propiedad misma son fuerzas económicas.

Pero de todas las fuerzas económicas, la más importante, la mejor, la que une a las combinaciones del trabajo, las combinaciones del espíritu y la justificación de la conciencia, es la mutualidad, en la que todas las demás se confunden[1].

Esto significa que tanto el capitalismo como el socialismo parten de determinadas fuerzas económicas, pero unilateralmente tanto el uno como el otro olvidan otras, produciéndose de este modo la colisión y al enfrentamiento destructor. De lo que se trata, como en un sistema de fuerzas físicas, es encontrar el sentido y la dirección de equilibrio en la que convergen todas las fuerzas. Oponiéndose a toda posición radicalmente unilateral, Proudhon decía: ciertos utopistas atacan la competencia, otros rechazan la división del trabajo y el sistema industrial, los obreros, en su brutal ignorancia, la emprenden con las máquinas. Nadie hasta hoy, ha negado la utilidad del crédito y, sin embargo, la degeneración de este principio es la causa más activa de la miseria en la que viven las masas[2].

Decir esto es poner el dedo en la llaga en lo que se refiere al meollo del capitalismo. No se puede rechazar en el capitalismo lo que expresan determinadas fuerzas económicas, pero hay que atacarlo por las fuerzas económicas que olvida y por la degeneración de las fuerzas económicas expresadas por el crédito. Es a causa del crédito y de los intereses que trae consigo la razón por la cual el capitalismo —dice Proudhon—, ha producido el caos y la anarquía económica imperante que a su vez es la causa de to-

1 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, pp. 135-136.
2 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 53

dos los males sociales de la época[1]. Y criticando a la burguesía, Proudhon decía: ¿qué virtud, qué buena fe podrán existir en una sociedad cuya máxima fundamental es que la ciencia económica no tiene nada en común con la justicia, de la cual es del todo independiente?[2].

Una de las fuerzas económicas más degeneradas por el capitalismo es la ley de la oferta y la demanda. Como fuerza económica es un hecho y, como decían los escolásticos, contra factum non argumenta. Es por ello que Proudhon decía: querámoslo o no es indispensable que nos atengamos a la ley de la oferta y la demanda modificada —en lo que tiene de feroz y falsa— por la educación y la filantropía[3]. A pesar que, como toda fuerza componente de una conjunción de fuerzas que producen la relación social, es forzosamente unilateral, ya que la ley de la oferta y la demanda es mucho más benévola con el propietario que con el obrero[4]. Debe, pues, conjugarse con otra ley para que haya reciprocidad.

Una sociedad que desee apoyarse exclusivamente en la ley de la oferta y la demanda se apoya ya no en una fuerza económica sino en la degeneración de la misma. Además de estar irremediablemente condenada a un doble engaño[5]. En efecto, la ley de la oferta y la demanda —dice Proudhon— es una ley falaz por los términos en los que se formula y una ley completamente inconsistente, puesto que lleva en sí misma su negación, ya que propicia la destrucción, en último análisis o de la oferta o de la demanda. La Oferta y la Demanda, por último, es una ley inmoral ya que es solamente útil para asegurar la victoria del más fuerte sobre el más débil[6].

Proudhon critica también a los teóricos del capitalismo por haber desvirtuado la economía política con un lenguaje inapropiado. El lenguaje económico —nos dice el padre de la Anarquía— no ha sido obra de los sabios, como el de la química y el derecho, sino de prácticos sin formación ni ideología... confundiendo así los conceptos más opuestos[7]. En este sentido, es que Proudhon señala que los economistas son la peor clase de autoridades en materia de legislación y de filosofía[8].

1 PROUDHON... La idea de la revolución en el siglo XIX, p. 50
2 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 188
3 Idem. p. 93
4 Idem p. 117
5 Idem, p. 81
6 Idem, p. 85
7 Idem, p. 123
8 PROUDHON... ¿Qué es la propiedad? p. 85

Y criticando tanto a los economistas clásicos como a los fisiócratas, Proudhon decía:

> Lo que se llaman leyes económicas se reducen a algunas generalidades triviales a las que se ha querido dar una apariencia de gran profundidad, revistiéndolas de un estilo pretencioso e ininteligible. En cuanto a las soluciones que los economistas han propuesto para resolver los problemas sociales, todo lo que se puede decir es que si alguna vez en sus declaraciones se separan de lo ridículo, es para caer en lo absurdo. Hace veinticinco años que la economía política envuelve como en una oscura niebla a Francia, deteniendo el progreso de las ideas y atentando contra la libertad[1].

Pero una cosa es el capitalismo y otra el capital. El capitalismo es una doctrina social y económica que debe ser superada. El capital, en cambio, es una fuerza económica indestructible. Como señala Brehier, Proudhon no quería suprimir el capital, sino poner límites a los intereses del capital[2]. Es por el interés injusto, por el que el mundo no encuentra una ecuación equitativa entre la producción y el consumo[3]. A lo largo de toda su trayectoria, Proudhon dio siempre muestras de una radical hostilidad contra el interés del dinero. Todo el mal, para él, proviene, a fin de cuentas, del interés del capital. El interés del dinero —nos dice— es la más grave carga que pesa sobre el trabajo, y para el consumo el tributo menos justificado y más desastroso[4]. Los efectos negativos de este principio se muestran una mayor evidencia en situaciones revolucionarias.

En contraposición, Proudhon le otorga gran importancia al trabajo como fuente de riqueza. En su Sistema de contradicciones económicas, publicado en 1846, el federalista francés señala que todo producto representa el trabajo incorporado al mismo[5]. Partiendo de este principio, Proudhon rechaza cualquier tipo de jerarquía dentro del trabajo. Todos los trabajadores son iguales. En todo caso, los hombres de genio o de talento obtienen su superioridad sólo en la sociedad a la que jamás podrán devolver todo lo que le deben. Ante la sociedad —dice Proudhon— el trabajador es un deudor que muere prácticamente insolvente[6].

1 Idem, p. 122.
2 BREHIER, Emile... Historia de la Filosofía, p. 484.
3 PROUDHON... ¿Qué es la propiedad? p. 148.
4 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 126.
5 PROUDHON... Sistema de contradicciones. p.37.
6 Cit. SERVIER, Jean... Historia de la Utopía, p. 196.

La supremacía que Proudhon le otorga al trabajo queda plenamente expresado en la siguiente cita de **Psicología de la Revolución**:

> **El dogma fundamental del socialismo consiste, pues, en resolver la fórmula aristocrática: capital, trabajo, ingenio, en otra más sencilla: ¡trabajo!; en hacer, por consecuencia, que todos sean, al mismo tiempo, por el mismo título y en el mismo grado, capitalista, obrero, sabio y artista**[1].

De un modo más sistemático, en su **Sistema de las Contradicciones Económicas**, Proudhon expone su teoría del valor construido, en la que el valor se deduce del tiempo trabajado. De esta forma, el anarquista francés piensa resolver la contradicción más importante del mundo económico, la que se da entre el valor de uso y el valor de cambio[2]. En este sentido, Proudhon identificaba la revolución en la reivindicación del trabajo.

La situación histórica en la que se ubica Proudhon es bastante similar a pesar de que ha transcurrido más de un siglo, a la situación por la que atraviesa América Latina. Vale decir, Proudhon se encontraba ante estructuras económicas radicalmente distintas donde podemos distinguir, esquematizando un tanto, tres tipos de organización o de estructura: la gran industria, la pequeña empresa o artesanado y, por último, el minifundio[3]. Pues bien, Proudhon subraya los peligros económicos y sociales que implicaría la absorción de las pequeñas empresas por parte de las grandes. Relaciona esta crítica con su denuncia a los **monopolios**, afirmando que la monopolización de una rama industrial conduce a la sumisión extrema de los trabajadores y su explotación[4].

Este hecho lleva a que Proudhon se interrogue sobre la posibilidad de una estructura económica fundada en la pluralidad de elementos de producción condicionados por relaciones de equilibrio y reciprocidad[5]. Esto es, lo que hoy en día se llama **el pluralismo económico**. Lo cierto es que el planteamiento proudhoniano se niega a aceptar el hecho de la mecanización como un modelo suficiente para la solución integral de los problemas económicos. Proudhon se manifiesta poco partidario de una mecanización precipitada y desorganizada de la producción industrial. Por ejemplo, en los momentos en que surgían mayores pre-

1 PROUDHON... **Psicología de la Revolución**, pp. 57-58.
2 Cfr. WACKENHEIM... **La quiebra de la religión según K. Marx**, p. 289.
3 Cfr. ANSART, Pierre... **El nacimiento del anarquismo**, p. 37.
4 Idem, p. 51.
5 Idem, p. 31.

siones en favor de la rápida construcción de ferrocarriles, Proudhon se interrogaba sobre la eficacia de los antiguos medios de transporte y sugería que los mismos sean mantenidos[1]. Esto lleva necesariamente a una concertación social en la que participen todos los estamentos en cuestión, lo que Proudhon en algún momento llamó Congreso Social, para distinguirlo del Parlamento meramente político y que en el Perú, un gran seguidor del planteamiento proudhoniano, Víctor Raúl Haya de la Torre, denominó Congreso Económico.

También en este punto, utilizando un lenguaje proudhoniano, de lo que se trata es de encontrar la conjunción de fuerzas, esto es, una gran fuerza resultante que sea producto de fuerzas parciales desarticuladas y hasta opuestas.

En el fondo, lo que le preocupaba a Proudhon no era la producción ni la distribución, sino el intercambio. Quería reorganizarlo sobre la base del mutualismo. Proudhon lo explica del siguiente modo: la palabra mutual, mutualidad, mutuo —que tiene por sinónimo recíproco y reciprocidad— viene del latín mutuum que significa préstamo y, en sentido más lato, cambio. Sobre esta idea de mutualidad se ha construido en política y en economía un sistema de relaciones que tiende nada menos que a cambiar de arriba abajo el orden social[2].

En 1843, Proudhon tuvo contacto con los mutualistas de Lyon, y vio en sus actividades una confirmación de sus ideas[3]. Partiendo de esa experiencia, Proudhon consideraba que el mutualismo consistía en un tipo de sociedad en la cual los miembros asociados se garantizaban recíprocamente servicio por servicio, crédito por crédito, retribución por retribución, seguridad por seguridad, valor por valor, información por información, buena fe por buena fe, verdad por verdad, libertad por libertad, propiedad por propiedad[4].

Hay en el fondo un hondo contenido cristiano en la formulación de Proudhon. El mismo anarquista francés nos dice: El principio de reciprocidad o mutualidad ha sido formulado por primera vez en esa famosa máxima que han respetado todos los sabios y que, a su ejemplo, pusieron nuestras Constituciones del año II y III en la Declaración de los derechos y deberes del hombre y del ciudadano: no hagas a los demás lo que no quieras pa-

1 ANSART, Pierre.. El nacimiento del anarquismo, p. 52.
2 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 62.
3 Cfr. WOODCOCK... L'Anarchia, p. 162.
4 Cit. TOUCHARD, Jean... Historia de las ideas políticas. p. 437.

ra tí. Haz constantemente a los demás el bien que de ellos quisieras recibir[1].

Para Proudhon el modelo socioeconómico de la sociedad anarquista era el mutualismo. Vale decir, una sociedad en la que las actividades comunales estuvieran en manos de sociedades cooperativas sin dirigentes permanentes ni funcionarios. El mutualismo económico puede considerarse como un cooperativismo sin burocracia. A su vez, el mutualismo en un ámbito geográfico, se transformaría en federalismo[2]. En este sentido, Proudhon define la sociedad mutualista en los siguientes términos: un sistema de equilibrio entre fuerzas libres, en el que cada uno está seguro de gozar de los mismos derechos bajo la condición de cumplir los mismos deberes y de obtener las mismas ventajas a cambio de los mismos servicios. Por consecuencia, sistema esencialmente igualitario y liberal, que excluye toda excepción de fortunas, de rangos y de clases[3].

Para Proudhon, la mutualidad es completamente opuesta al comunismo, pues si ama la reunión de fuerzas, no ama menos la libertad y rechaza todo capricho como toda intolerancia[4]. Su punto de partida no es la ley sino el amor. El amor que no es perfecto —según Proudhon— sino en cuanto ha tomado la máxima de la mutualidad: dar y recibir[5]. Es por ello que Proudhon pretendía hacer del mutualismo un principio de Estado, una ley de Estado y más, una especie de religión de Estado[6]. Como ley y como religión de Estado, el mutualismo se propone ser una justicia bilateral aplicable a todas las relaciones humanas en todas las circunstancias de la vida[7].

En este sentido, Proudhon ve en el mutualismo el fundamento del Derecho. Por medio de la mutualidad —dice Proudhon— todas las demás fuerzas económicas entran en el derecho y pasan por decirlo así, a formar parte integrante del derecho del hombre y del productor... la mutualidad es lo único que no puede ser ofendido ni vencido porque en las sociedades humanas, como en el universo, es a la vez el derecho y la fuerza[8].

Al mismo tiempo, el mutualismo tiene una profunda base revolucionaria, ya que quien dice mutualidad dice partición de

1 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 58.
2 Cfr. WALTER, Nicolás... Acerca del anarquismo, p. 36.
3 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 63.
4 Idem p. 140
5 Idem. p 180
6 Idem. p 64
7 Idem p. 68
8 Idem. pp. 136 - 137

tierras, división de propiedades, independencia del trabajo, separación de industrias, especialidad de funciones, responsabilidad individual y colectiva... reducción al mínimo de gastos generales, supresión del parasitismo y de la miseria[1].

Sin embargo, señala Proudhon, la mutualidad consiste más en el cambio de los servicios y de los productos que en la reunión de las fuerzas y en la comunidad del trabajo[2]. La razón es muy sencilla: los peores lados, por ser los más injustos, del capitalismo, están en el comercio y en el interés del capital. En lo que se refiere a la asociación, Proudhon proclama que los hombres no deben asociarse sino en cuanto lo requieran las exigencias de la producción, el costo de los productos, las necesidades del consumo y la seguridad de los mismos productores... No une entonces a los hombres ni un pensamiento sistemático ni un cálculo de ambiciones ni el espíritu del partido; los une tan sólo la fuerza de las cosas y pueden entonces conservar, en el seno de la asociación, la libertad[3]. En todo caso, su fuerza de desarrollo lo recibe de su alta moralidad y de la fecundidad económica de su principio[4].

Proudhon insiste en que la expresión política del mutualismo económico es el federalismo. Hemos hecho observar —dice el pensador francés— que en la nueva democracia el principio político ha de ser idéntico y adecuado al económico; ese principio, nombrado y definido hace largo tiempo, no es otro que el federativo, sinónimo de mutualidad o garantía recíproca, que nada tiene en común con el de la asociación[5].

El mutualismo se propone asignar a las clases productoras una cierta autonomía a la que Proudhon llamaría una cierta libertad. Presupone un pluralismo económico que requiere diversidad de focos de producción, al mismo tiempo que se propone garantizar la integración de los diferentes centros de producción. En este sentido, el mutualismo es un término medio entre el liberalismo económico y el socialismo o el comunismo regidos por el Estado. Su principio es muy sencillo: tiene que haber un medio que permita a los pequeños productores obtener un crédito monetario sin tener que pagar demasiados intereses[6].

Del mismo modo, el mutualismo se opone al estatismo sea capitalista o socialista. Mientras que el Estado se erige como un

1 PROUDHON... La capacidad política de la clase obrera, p. 65.
2 Idem p. 86.
3 Idem, p. 141.
4 Idem, p. 146.
5 Idem, p. 145.
6 Cfr. LICHTHEIM... Los orígenes del socialismo, p. 101.

poder único y opresivo, el mutualismo instaura relaciones de intercambio y de igualdad entre los focos de la producción. Así, el mutualismo designa, en primer término, un ajuste entre partes diferentes y particularmente entre distintos focos de producción, cuyas relaciones deberían constituirse sobre una base igualitaria[1].

La teoría del mutualismo —como bien apunta Pierre Ansart— persigue el claro propósito de evitar la unificación centralizadora y asegurar el mantenimiento de la pluralidad de grupos y de asociaciones de producción. El mutualismo, a diferencia del comunismo, se funda en la simple interrelación de los centros de producción, separados a la par que unidos por la necesidad del intercambio[2].

Aquí va a centrarse el punto principal de las diferencias ideológicas entre Proudhon y Marx. Sin duda alguna, el libertario francés se acercó a la economía antes que Marx, pretendiendo modificar las conclusiones de los economistas a la luz de las doctrinas sociales. Pero es también verdad que a Proudhon le falta una clara visión económica del problema social europeo. Su espacio tiempo-histórico fue la Francia artesanal y no la Inglaterra industrial. Como señalaba Bakunin, Marx ha propuesto un análisis más riguroso de los fenómenos económicos, pero Proudhon poseía, en mayor medida que Marx, el verdadero instinto revolucionario[3].

Inicialmente Marx reconoció la gran importancia de Proudhon. Incluso en 1865, en carta dirigida a Achweitzer y fechada el 24 de enero, Marx recordaba que Proudhon inició sus estudios económicos después de la publicación de su primer libro, ¿Qué es la propiedad?. En ese momento, Proudhon descubrió, según Marx, que para resolver la cuestión propuesta, era preciso responder no con inventivas, sino mediante un análisis de la economía política moderna[4].

La crítica de Marx a Proudhon, en Miseria de la Filosofía, se centra fundamentalmente en aspectos metodológicos y dialécticos.

En el fondo, lo que se propuso Marx fue demostrar que Proudhon no había entendido absolutamente nada del sistema hegeliano. Somete su obra Filosofía de la Miseria a un riguroso

1 Cfr. ANSART, Pierre. El nacimiento del anarquismo p. 55
2 ANSART, Pierre Sociología de Proudhon, pp. 238 - 239
3 ANSART, Pierre. El nacimiento del anarquismo, p. 12
4 Cfr. MARX. Miseria de la Filosofía, p. 249

examen académico, desaprobándola desde un punto de vista de Historia de la Filosofía, en el sentido que demuestra que Proudhom le hace decir a Hegel lo que éste nunca había dicho. El error de Marx, sin embargo, está en haber identificado filosofía hegeliana con soluciones sociales, en pensar que si una persona no ha entendido a Hegel por ello está imposibilitado de entender el devenir social.

Hay mucha treta malévola en la crítica de Marx a Proudhon, amén de la ingenuidad de identificar lo hegeliano con lo social. Treta que busca fundamentalmente caricaturizar. Y se caricaturiza cuando se trata de simplificar un planteamiento de suyo complejo, sacando frases e ideas de su contexto. Siguiendo ese camino, Marx dice que el libertario francés en **El sistema de las contradicciones** se propone establecer:

1. El valor útil y el valor de cambio ofrecen un **contraste asombroso**, se oponen.
2. El valor útil y el valor de cambio están en razón inversa entre sí, se contradicen.
3. Los economistas no han visto ni conocido la oposición ni la contradicción[1].

Haciendo una auténtica apología de la economía capitalista, Marx dice que **la teoría de los valores de Ricardo equivale a la interpretación científica de la vida económica actual: la teoría de los valores del señor Proudhon constituye la interpretación utópica de la teoría de Ricardo**[2]. Frase que repetiría, con gusto, cualquier reaccionario.

Siguiendo ese mismo esquema, Marx afirma que **los materiales de los economistas son la vida activa y actuante de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas**[3]. Pero de qué dogmas habla Marx, si precisamente la obra de Proudhon es un rechazo y una crítica acerba no sólo a los economistas sino sobre todo a los dogmas.

Por otro lado, hay mucho de deformación profesional en la crítica de Marx. No se olvide que, a diferencia de Proudhon, Marx no era un hombre de trabajo sino un académico. Conoció las fábricas de fuera pero no por dentro. Nunca se cansó en una faena laboral agobiante, sino sólo tal vez en la lectura de los textos hegelianos. La siguiente cita expresa elocuentemente, no

1 MARX... Miseria de la Filosofía, p. 62.
2 Idem, p. 81
3 Idem, p. 151

una crítica a Proudhon, sino la deformación académica de Marx:

> Al ser reducida toda cosa a una categoría lógica, y todo movimiento, todo acto de producción, al método, se deduce espontáneamente que todo conjunto de productor y de producción, de objetos y de movimientos, se reduce a una metafísica aplicada. Lo que Hegel ha llevado a cabo respecto a la religión, el derecho, etc., el señor Proudhon intenta realizarlo respecto a la economía política[1].

El hegelianismo académico, lo lleva también a Marx a criticar a Proudhon por su concepto de bivalencia, olvidando que él mismo la aplica al tratar del colonialismo, donde Marx expresamente señaló lo bueno y lo malo del colonialismo británico. Pero cuando se trata de criticar no interesa contradecirse. Escuchémoslo a Marx:

> Para el señor Proudhon cualquier categoría económica posee dos aspectos, uno bueno y otro malo. Trata a las categorías de la misma manera que el pequeño burgués trata a los grandes hombres de la historia...
>
> El lado bueno y el lado malo, la ventaja y lo inconveniente, tomados en su conjunto, constituyen para el señor Proudhon la contradicción dentro de cada categoría económica.
>
> Problema a resolver: conservar el lado bueno eliminando el malo...[2].

Quien haya leído la obra proudhoniana, que hemos tratado de sintetizar en el presente acápite en lo que se refiere a su pensamiento económico, tendrá que convenir que la crítica de Marx a Proudhon es completamente postiza y extraña. No rosa, siquiera, el meollo de la cuestión propuesta por el gran padre de la Anarquía, quedándose sólo en la exterioridad más intrascendente.

Bakunin y la economía

Bakunin, seguidor tanto de Proudhon como de Marx, considera que todo movimiento político que no tenga por objeto la inmediata y directa emancipación económica de los trabajadores, que no haya suscrito el principio de la igualdad económica, la completa reivindicación del trabajo frente al capital o, en

1 MARX... Miseria de la Filosofía, p. 154.
2 Idem p. 159

otros términos, la liquidación social, es sólo un movimiento burgués[1]. El mismo Bakunin nos dice: **toda revolución política que no tenga como propósito inmediato y directo la igualdad económica es, desde el punto de vista de los intereses y derechos populares, sólo una reacción hipócrita y encubierta**[2].

El primer problema para el pueblo —dice Bakunin— es su emancipación económica, pues ésta engendra directa y necesariamente su emancipación política, a la que sigue la emancipación intelectual y moral[3]. Y en otro momento, Bakunin nos dice: **soy un partidario convencido de la igualdad económica y social, pues sé que fuera de esa igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar de los individuos así como la prosperidad de las naciones no es más que otras tantas falsedades**[4].

En una oportunidad, alguien dijo que Bakunin era un proudhoniano falsificado por el marxismo o un marxista deformado por el proudhonismo. Dicha frase tiene mucho de verdad. No se olvide que Bakunin se propuso formalmente encontrar una síntesis de Proudhon y Marx. La siguiente cita expresa plenamente ese intento:

> **Subyaciendo a todos los problemas históricos, nacionales, religiosos y políticos estuvo siempre el problema económico, el más importante y esencial no sólo para el pueblo trabajador sino también para todas las clases, el Estado y la Iglesia. La riqueza siempre ha sido —y todavía lo es— la condición indispensable para la realización de todo lo humano: autoridad, poder, inteligencia, conocimiento, libertad. Esto es verdad en tal medida, que la Iglesia más ideal del mundo: la Iglesia Cristiana —que predica el desprecio por bienes terrenales— tan pronto logró vencer el paganismo y fundar su propio poder sobre las ruinas de aquel, orientó toda su acción hacia la adquisición de riquezas**[5].

Kropotkin y la economía

A diferencia de Bakunin que se centra en señalar la importancia de lo económico en el cambio revolucionario, Kropotkin trata de hacer una evaluación epistemológica de la ciencia

1 Cfr. PLECHANOV... **Anarchismo e Socialismo**, p. 66.
2 BAKUNIN... **Tácticas Revolucionarias**, p. 97.
3 Idem, p. 119.
4 BAKUNIN... **El sistema del anarquismo**, p. 82.
5 BAKUNIN... **Tácticas Revolucionarias**, p. 69.

económica. En primer lugar, el anarcocomunista ruso, señala que para que la Economía Política llegue a ser ciencia, es necesario reconstruirla en otra dirección. Es preciso —dice Kropotkin— considerarla como ciencia natural y emplear en su desenvolvimiento los métodos usuales en todas las ciencias exactas, empíricas, dándole al mismo tiempo finalidad distinta a la que ha tenido hasta ahora. Hay necesidad de adoptar, con relación a las sociedades humanas, análoga posición que la adoptada por la fisiología respecto a los animales y a las plantas. Es, en fin, indispensable que la economía se convierta en la fisiología de la sociedad[1].

Kropotkin era plenamente darwiniano. Su modelo científico se apoyaba en la biología. Pues bien, en el análisis social, la anatomía es más importante que la fisiología. En este punto, las pautas que da Kropotkin para reconstruir la economía, son muy similares a las que diera Comte.

Pero al igual que Bakunin, Kropotkin considera que la emancipación económica es la base de cualquier otra emancipación. Cada paso dado hacia la libertad económica —dice Kropotkin— cada victoria obtenida sobre el capitalismo son, al mismo tiempo, un paso dado hacia la libertad política, hacia la liberación del yugo del Estado a través de libres contratos agrícolas, industriales o profesionales[2]. Esto es, la realización del mutualismo proudhoniano.

Efectivamente es este el objetivo de la revolución. Aunque también podría decirse que la revolución es la conditio sine qua non para llegar a la sociedad mutualista. En economía política —dice Kropotkin— el Anarquismo ha llegado a la conclusión de que los males de nuestra época no son originados por la apropiación capitalista de la plusvalía o beneficio neto, sino derivados del hecho mismo de que el beneficio neto o supervalía sea posible[3]. Lo que significa que para que la plusvalía no sea posible había que modificar radicalmente la sociedad existentes.

Stirner y la economía

Las ideas económicas de Stirner, si bien no están claramente formuladas, son muy similares a las de Marx y Kropotkin[4].

1 KROPOTKIN.., La ciencia moderna y la anarquía, p. 140.
2 Idem, p. 144
3 Idem, p. 161
4 Cfr. MC LELLAN... Marx y los jóvenes hegelianos. p. 152.

Stirner llega a proclamar —como indica Mc Lellan— que es el dinero el que gobierna al mundo en el sistema capitalista. Para el burgués, no tiene ningún significado político ni el trabajador ni el aristócrata empobrecido. **No es el nacimiento, ni el trabajo, sino el dinero, el que granjea su consideración**[1].

Stirner llega a anticiparse a Marx en la formulación de un principio que sería la piedra angular en la ideología marxista: la doctrina de la plusvalía. Stirner nos dice que, en el régimen burgués, **el trabajador no puede conseguir con su trabajo todo el valor que tiene éste para el consumidor. Es el capitalista el que obtiene el máximo provecho de él**[2].

A grandes rasgos, los puntos centrales de la crítica de Marx a la sociedad capitalista, se encuentran explícitos o implícitos en la obra de Stirner. Tampoco en el autor de **El único y su propiedad** hay un antagonismo con la doctrina económica de Marx. Este punto no debe parecer extraño, desde el momento en que Marx no creó ni tuvo la intención de crear un nuevo sistema de economía política. Marx sólo quiso ofrecer a los que luchan por una transformación radical del mundo, una explicación teórica y crítica del modo de producción capitalista[3]. Y en este deseo los anarquistas lo precedieron.

1 MC LELLAN... **Marx y los jóvenes hegelianos**, p. 153.
2 Idem. p. 153
3 RUBEL, Maximilien. **K. Marx**, p. 348

Bibliografía

ANSART, Pierre. El nacimiento del anarquismo. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
ANSART, Pierre. Marx y el anarquismo. Barcelona, Barral, 1972.
ANSART, Pierre. Sociología de Proudhon. Buenos Aires, Proyección, 1971.
BAKUNIN. Dios y el Estado. Buenos Aires, Proyección, 1971.
BAKUNIN. El sistema del anarquismo. Buenos Aires, Proyección, 1973.
BAKUNIN. La Libertad. México, Grijalbo, 1972.
BAKUNIN. Tácticas Revolucionarias. Buenos Aires, Proyección, 1973.
BAKUNIN. Rivolta e libertá. Roma, Editori Riuniti, 1973.
BETTINI, Leonardo. Bibliografía dell'Anarchismo. Fierenze, c.p. editrice, 1972.
BENEYTO, Juan. Historia de las doctrinas políticas. Avila, Aguilar, 4ta. ed., 1964.
BRAVO, Gian Mario. Gli Anarchici. Torino, Unione tipografico-editrice, 1971.
BRAVO, Gian Mario. Historia del socialismo: 1789-1848. Barcelona, Ariel, 1976.
BREHIER, Emile. Historia de la Filosofía. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 5ta. ed. 1962.
BRUUN, Geoffrey. La Europa del siglo XIX. México, Fondo de Cultura, 1964.
BUBER, Martín. Caminos de Utopía. México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1966.
CARR, E.H. Michael Bakunin. Barcelona, Grijalbo, 2a. ed., 1972.
CAFIERO, Carlos. Anarchia e Comunismo. Torino, Unione tipográfico-editrice, 1971.
COLE, G.D.H. Storia del pensiero socialista: I Precursori. Roma, Laterza, 2a. ed., 1973.
COLE, G.D.H. Storia del pensiero socialista: II Marxismo e Anarchismo. Roma, Laterza, 1972.
COLE, G.D.H. Storia del pensiero socialista: III La seconda Internazionale. Roma, Laterza, 1972.
COMTE. Discurso sobre el espíritu positivo. Buenos Aires, Aguilar, 5a. ed., 1965.
CORNU, Auguste. Carlos Marx - Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires, Platina, 1965.
CHARLETY, Sebastien. Historia del Sainsimonismo. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
DAHRENDORF, Ralf. Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. Madrid, Rialp, 2a. ed., 1970.
DE NEGRI, Enrico. Interpretazione di Hegel. Firenze, Sansoni-editore, 1943.
DOMMANGET, Maurice. Los grandes socialistas y la educación. Madrid, Fragua, 1972.
ELTZBACHER, Paul. La anarquía según sus más ilustres representantes. Madrid, La España moderna, 1865.
ENGELS. El Anti-Dühring. Buenos Aires, Claridad, 4a. ed., 1972.
ENGELS. Feuerbach. Roma, Editori Riuniti, 1972.
ENGELS. Del socialismo utópico al socialismo científico. Moscú, Progreso, s.f.

FLATHE, Teodoro. **Restauración y Revolución**. Barcelona, Montaner y Simon, s.f.
GARCIA SALVATTECCI, Hugo. **El anarquismo frente al marxismo y el Perú**. Lima, Mosca Azul Editores, 1972.
GARCIA SALVATTECCI, Hugo. **El pensamiento de González Prada**. Lima, Arica, 1973.
GINER, Salvador. **Historia del pensamiento social**. Barcelona, Ariel, 1967.
GODWIN. **Ricerca sulla giustizia politica e sulla sua influenza su morales e felicitá**. Torino, Unione Tipografico editrice, 1971.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Anarquía**. Lima, P.T.C.M., 2a. ed., 1948.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Antología: Páginas Libertarias**. (Selección, Prólogo y Notas de Hugo García Salvattecci). Lima, Biblioteca Peruana, 1975.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Exóticas**. Trozos de vida. Lima, P.T.C.M., 1948.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **El Tonel de Diógenes**. Fragmentaria y Memoranda. México, Tezontlé, 1945.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Prosa Menuda**. Buenos Aires, Imán, 1941.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Horas de lucha**. Lima, Fondo de Cultura Popular, 1964.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Páginas libres**. Lima, Fondo de Cultura Popular, 1966.
GONZALEZ PRADA, Manuel. **Propaganda y ataque**. Buenos Aires, Imán, 1939.
GRAMSCI. **Il materialismo storico**. Bari, Ed. Riuniti, 1971.
GRAMSCI. **Note sul Machavelli**. Roma, Editori Riuniti, 1971.
GRAMSCI. **Passato e Presente**. Roma, Editori Riuniti, 1971.
GRAMSCI. **Scritti Politici**. Roma, Ed. Riuniti, 1967.
GULIAN, Constain. **Método y sistema de Hegel: I Fuentes ideológicas y génesis de la filosofía hegeliana**. México, Grijalbo, 1971.
HEGEL. **Enciclopedia delle scienze filosofiche**. Bari, Laterza, 1967.
HEGEL. **Fenomenologia del spiritu**. Firenze, La Nuova Italia, 2a. ed., 1960.
HEGEL. **La scienza della Logica**. Bari, Laterza, 1924.
JOLL, James. **Los Anarquistas**. Barcelona, Grijalbo, 1972.
KAUFMANN, Walter. **Hegel**. Madrid, Alianza editorial, 1968.
KOJEVE, Alexander. **La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel**. Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
KROPOTKIN. **El apoyo mutuo, un factor de la evolución**. Buenos Aires, Proyección, 1970.
KROPOTKIN. **Historia de la Revolución Francesa**. Buenos Aires, Americalee, 1944.
KROPOTKIN. **La ciencia moderna y el anarquismo**. Valencia, Sempere y Cía., s.f.
KROPOTKIN. **Memorie di un rivoluzionario**. Milano, Feltrinelli editore, 2a. ed., 1969.
LEFRANC, Georges. **Historia de las doctrinas sociales en la Europa Contemporánea**. Barcelona, Ariel, 1964.
LENIN. **Cuadernos de Filosofía**. Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1963.
LENIN. **El Estado y la Revolución**. Moscú, Ed. Progreso, s.f.
LENIN. **Vicisitudes históricas de la doctrina de Marx**. Moscú, Ed. Progreso, s.f.
LESOURD-GERAD. **Historia económica mundial**. Barcelona, Vicens Vive, 1964.
LICHTHEIM, George. **Los orígenes del socialismo**. Barcelona, Anagrama, 1970.
LOWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1968.
LUKACS, Görgg. **Il giovane Hegel e il problema della societá capitalista**. Torino, Einaudi, 1960.
MACKENZIE, Norman. **Breve historia del socialismo**. Barcelona, Labor, 1969.
MALATESTA, Enrico. **La Anarquía**. Madrid, Imp. de Felipe Márquez, 1904.
MAO TSE TUNG. **Scritti filsofici, politici, militari**. Milano, Feltrinelli editore, 1968.
MARCUSE, Herbert. **El fin de la utopía**. México, Siglo XXI editores, 5a. ed., 1969.
MARCUSE, Herbert. **Razón y Revolución**. Madrid, Alianza editorial, 2a. ed., 1972.

Contenido

De los Editores 5
LA ANARQUIA de Hugo García Salvatecci, por LAS 7
Introducción 9

I PARTE Anarquía y Revolución 16

CAPITULO 1 El espíritu de la Restauración y el Socialismo Utópico 17

Fourier 20
Saint-Simon 21
Robert Owen 22
Los Jacobinos 24
Situación europea entre 1815 y 1830 28

CAPITULO 2 Las revoluciones de 1830 y de 1848 y el surgimiento del Anarquismo 30

La Revolución de 1830 30
El Espíritu de 1848 32
Marx y la Revolución de 1848 36
El Anarquismo y la Revolución de 1848 39

CAPITULO 3 La Comuna de París 45

CAPITULO 4 Características de la Revolución Anarquista 51

Rechazo a la política partidaria 51
El papel del pueblo dentro de la revolución 58
Revolución y lucha de clases 63
Revolución y violencia 74

CAPITULO 5 Los Anarquistas y la revolución 78

La revolución patrocinada por Proudhon 78
La revolución patrocinada por Bakunin 82
Stirner; sublevación versus revolución 85
Kropotkin; la revolución como evolución acelerada 87

II PARTE Ciencia y Anarquismo 91

CAPITULO 1 Ciencia y Revolución 93

Ciencia y Revolución 93
Ciencia y Romanticismo 95
Hegel y la ciencia 98
La ciencia y Marx 99
Saint-Simon y la ciencia 100
Proudhon y la ciencia 102
Kropotkin y la ciencia 103
González Prada y la ciencia 105
Ciencia, dialéctica y realidad 105

CAPITULO 2 Biología Social 108

Saint-Simon y Newton 109
Fourier y Newton 110
Hegel y Newton 111
El ciclo de Darwin 113
Darwin y el Marxismo 115
Darwin y el Anarquismo 116
La Biología Social 118

CAPITULO 3 Economía Política 122

Los fisiócratas 124
Los fisiócratas y el socialismo utópico 126
La economía de los clásicos 128
Marx y la economía 129
Proudhon y la economía 130
Bakunin y la economía 144
Kropotkin y la economía 145
Stirner y la economía 146

BIBLIOGRAFIA 148

Este libro fue impreso
en los Talleres Gráficos
de Okura Editores S.A.

Lima - 1984
R.I. 15-11842-G

Hugo García Salvattecci

Nació en Lima. Sus estudios primarios y secundarios los realizó en el Colegio Salesiano de Lima y luego estudió en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en diversas universidades europeas.

Se ha graduado en Filosofía, Letras, Educación y Finanzas. Ha publicado varias obras sobre escritores políticos, tales como: "El Anarquismo frente al Marxismo en el Perú", "El Pensamiento de González Prada", "Sorel y Mariátegui", "Haya de la Torre o el Marxismo Indoamericano". Ha publicado también varios textos universitarios sobre Lógica y Epistemología y numerosos artículos especializados en diversos periódicos y revistas.

Es miembro de la Sociedad Internacional de Lógica y Ciencias Comparadas y de la Sociedad Peruana de Filosofía. Ha recibido el premio de Fomento de la Cultura en dos oportunidades y ha sido galardoneado por la Organización de los Estados Americanos.

Actualmente es Profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Academia Superior de Inteligencia del Ejército. Ha dictado cátedras como Profesor Visitante en varias universidades europeas y conferencias en diversos países americanos y europeos.

El doctor García Salvattecci es reconocido internacionalmente como uno de los expertos más destacados en el Pensamiento Anarquista.

1 ANARQUIA: Ciencia y Revolución.
2 ANARQUIA: Filosofía y Derecho.
3 ANARQUIA Y SOCIALISMO

okura